POLIROM

G.W. Leibniz

Eseuri de teodicee

Plural

Colecţia PLURAL M

Această carte a fost editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Copyright © by Polirom Co S.A., 1997
pentru prezenta versiune în limba română

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. Box 266, 6600 Iaşi, ROMANIA

ISBN 973-9248-68-3

Printed in ROMANIA

Gottfried Wilhelm Leibniz

ESEURI DE TEODICEE

ASUPRA BUNĂTĂŢII LUI DUMNEZEU, A LIBERTĂŢII OMULUI ŞI A ORIGINII RĂULUI

Traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca
Îngrijirea ediției și studiu introductiv de Nicolae Râmbu

POLIROM
Iași, 1997

Lector: Claudiu Tipuriţă

Notă asupra ediţiei:

Traducerea a fost efectuată după ediţia Paul Janet, Leibniz, *Essais de Théodicée*, in *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, II, Paris, 1866. Au fost consultate şi următoarele ediţii: Leibniz, *Essais de Théodicée*, cronologie şi introducere de J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1969; Leibniz, *Die Theodizee*, traducere germană de A. Buchenau, Hamburg, 1968; Leibniz, *Philosophische Schriften*, Band II, hrsg und übersetzt von Herbert Herring, Insel Verlag, Zweite Auflage, 1986. Pentru citatele în limba latină, am utilizat versiunile româneşti existente, indicînd în subsolul paginii ediţia folosită. Cînd acest lucru nu a fost posibil, am recurs la traducerea proprie efectuată de Nicolae Ionel.

STUDIU INTRODUCTIV*

1. Conceptul de „teodicee"

Termenul *teodicee* este un neologism creat de Leibniz, în 1696, din cuvintele greceşti *theos* (zeu) şi *dike* (reparaţie, judecată, justiţie, dreptate). În ciuda etimologiei sale, conceptul rămîne ambiguu, fiind dificil de precizat dacă este vorba de *justiţia divină* sau de *justificarea* divinităţii în condiţiile existenţei răului în lume. Este surprinzător faptul că nicăieri în cuprinsul *Teodiceei*, lucrare publicată la Amsterdam în 1710, în limba franceză, Leibniz nu defineşte şi nici măcar nu utilizează neologismul care apare în titlu. O serie de contemporani ai filosofului german au crezut că *Teodiceea* este un pseudonim, fiindcă lucrarea a fost publicată fără a se indica numele autorului.

Titlul şi conţinutul cărţii lui Leibniz determină definirea *teodiceei* ca doctrină despre bunătatea lui Dumnezeu, libertatea omului şi originea răului. Între 1695 şi 1697 a apărut celebrul *Dicţionar istoric şi critic* al lui Bayle, una dintre cele mai citite cărţi ale timpului. Din această perioadă datează şi planul lui Leibniz pentru o *teodicee*, plan pus de el însuşi în legătură cu următorul pasaj din Noul Testament: „Nu cumva Dumnezeu este nedrept cînd îşi dezvăluie mînia?" (Rom. 3, 5).

Presupoziţiile unei teodicee sînt atît credinţa în divinitate, cît şi o anumită emancipare faţă de religie. Abia dezvoltarea ideilor de libertate şi subiectivitate a deschis calea tuturor teodiceelor. Conceptul de *teodicee*, în sens restrîns, este circumscris viziunii iluministe despre raţiune şi libertate. În sens larg, el desemnează orice doctrină filosofică şi teologică ce are ca obiect raportul dintre divinitate şi rău din lume. În antichitatea greco-romană pot fi semnalate două mari teodicee: cea a lui Epicur şi cea a lui Plotin. Formularea clasică a primeia este următoarea: „Sau Dumnezeu vrea să distrugă răul dar nu poate, sau poate şi nu vrea, sau el şi vrea şi poate; dar atunci care este originea răului?"[1]

---

* Pentru stagiul de documentare pe care l-am efectuat în Germania în vederea scrierii acestui studiu, precum şi pentru materialele puse la dispoziţie şi pentru discuţiile care m-au ajutat să-mi clarific conceptele fundamentale ale *Teodiceei*, aduc mulţumirile mele cele mai sincere domnului Prof. Dr. Horst Baier de la Universitatea din Konstanz.
Ideea expusă în ultima parte a studiului introductiv rezumă comunicarea susţinută la *Internationaler Kongreß zum Zeitalter der Aufklärung*, la Westfälische Wilhems- Universität din Münster, în 1995, sub titlul *Rationalismus und Theismus bei Leibniz und Kant*.

1. Citat după Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Verlag Herder, Freiburg, 1992, p. 53.

Pentru Plotin, răul este o parte din armonia cosmică şi, astfel, parte din justiţia providenţială. I se reproşează divinităţii, spune autorul *Enneadelor*, că nu toate lucrurile sînt la fel de bune şi la fel de frumoase, aşa cum i se reproşează unui pictor faptul că frumuseţea culorilor este inegal repartizată într-un tablou, deşi din ansamblul lor rezultă frumuseţea operei. Dumnezeu a creat, de asemenea, un univers desăvîrşit, în care părţile se îmbină armonios, astfel că nu este permisă judecarea întregului prin intermediul unei părţi. Necesitatea existenţei răului în lume nu înseamnă şi o negare a responsabilităţii omului pentru faptele sale. Cu această convergenţă problematică, Plotin va înrîuri fundamental teodiceea creştină.

Augustin şi tradiţia augustiniană rezolvă problema originii răului apelînd la învăţătura biblică despre *păcatul originar*. Libertatea voinţei este însă mereu sursă a unor dificultăţi insurmontabile.

Teodiceea lui Leibniz preia diferite idei şi motive din istoria filosofiei şi teologiei. Noutatea pe care o reprezintă faţă de tradiţie concepţia sa este convingerea că o dată cu *Teodiceea* a bătut ceasul raţiunii. Leibniz corelează problema originii răului cu cea a raportului dintre raţiune şi credinţă.

Ca doctrină, teodiceea, în genere, a fost considerată uneori ca un inutil joc de idei în jurul credinţei în Dumnezeu. Datorită imposibilităţii de a întări credinţa însăşi prin argumente teoretice, problema teodiceei ar trebui părăsită. Pe de altă parte, „cum ar putea fi Dumnezeu apărat, dacă el n-ar exista deloc? Iar dacă el există, orice teodicee devine astfel o simplă deducţie din conceptul de Dumnezeu. În realitate, lucrurile stau cu totul altfel; problema se învîrte aici în jurul conceptului de «Dumnezeu». Ar fi, oare, problema teodiceei lipsită de conţinut, n-ar mai avea ea nici o semnificaţie, dacă Dumnezeu n-ar exista?"[1] Dimpotrivă, conceptul de „Dumnezeu" acoperă o realitate pe care noi, oamenii, o dorim şi sperăm ca ea să existe. Credinţa în divinitate este, în ultimă instanţă, speranţa într-o forţă salvatoare. „Speranţele noastre ar continua încă, chiar dacă s-ar dovedi că Dumnezeu, puternicul garant al realizării lor, nu există, fiindcă nu Dumnezeu ca persoană, ci principiul prin care ea (realizarea) este garantată este, de fapt, obiectul străduinţelor tuturor teodiceelor."[2]

Atunci cînd teodiceea ia forma dovezilor aduse în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, problema originii răului nu dispare, ci suferă doar o reformulare: Este, oare, lumea astfel alcătuită încît să fi fost creată de Dumnezeu?

Ceea ce încearcă să dovedească orice teodicee este faptul că Dumnezeu este nu numai creatorul lumii, ci şi forţa morală originară, dătătorul legilor morale, astfel încît raţiunea practică, în sensul kantian al termenului, nu se întemeiază doar pe etos, ci pe natura însăşi. Legile

1. Josef Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Würzburg, 1909, p. 9.
2. *Ibidem*, p. 10.

morale sînt, deci, la fel de naturale şi universale ca şi cele fizice. Prin urmare, dacă sfera eticului şi cea a naturii sînt opera aceluiaşi creator, este garantată victoria binelui moral în lumea reală. Teodiceea este, aşadar, în aceeaşi măsură un concept etico-filosofic şi unul religios, de unde rezultă caracterul său contradictoriu. Întotdeauna în religie se manifestă un anumit monism, o anumită afirmare a unei existenţe absolute. În etică, dimpotrivă, există mereu un dualism implicit sau explicit, ea neputînd fi concepută fără afirmarea unui „trebuie", a unui ideal opus realului. Fără monism nu există religie evoluată, fără dualism nu există morală.

Postularea originii divine a legilor morale înseamnă o formulare a problemei binelui şi răului, nu o rezolvare. Teodiceea este o încercare de a demonstra raţional tocmai acest postulat, însă orice postulat este obiectul unei credinţe. Teodiceea urmăreşte, în mod paradoxal, să întemeieze raţional credinţa. Obţinem astfel o definiţie şi mai completă a *teodiceei*: ea este apărarea teoretică a credinţei în victoria binelui în lume, şi dacă acest lucru nu este garantat decît de o fiinţă atotputernică, atotştiutoare şi nesfîrşit de bună, *teodiceea* este susţinerea raţională a credinţei într-o asemenea fiinţă, în Dumnezeu. Teodiceea nu este deci doar apărarea onoarei divinităţii, prin respingerea argumentelor scoase din existenţa răului în lume, ci demonstrarea faptului că universul a fost creat şi este guvernat de cea mai înaltă înţelepciune.

Fiindcă pentru orice teodicee Dumnezeu este atît creatorul legilor naturii, cît şi al celor morale, apărarea divinităţii prin respingerea acuzaţiilor pe care adversarii credinţei sau raţiunea însăşi le ridică plecînd de la existenţa răului şi dovada existenţei lui Dumnezeu reprezintă una şi aceeaşi problemă. Orice atac la adresa bunătăţii, înţelepciunii şi puterii divine este, implicit, şi o contestare a existenţei lui Dumnezeu. Un Dumnezeu fără bunătate absolută, fără atotputernicie şi fără o infinită înţelepciune este o contradicţie în termeni. Problema teodiceei devine astfel adînc înrădăcinată într-o bună parte a istoriei filosofiei. De pildă, dialogul *Timaios* al lui Platon sau *Mîngîierile filosofiei* de Boethius sînt, în sens larg, teodicee, iar în sens restrîns, întregul raţionalism modern, de la Descartes pînă la Kant, reprezintă o teodicee, chiar dacă termenul ca atare a fost creat abia de Leibniz.

Descoperirea legii gravitaţiei universale a dat un extraordinar impuls cercetărilor privind unificarea domeniului moral cu cel natural. În *Filosoful ignorant*, Voltaire afirmă că aşa cum legea gravitaţiei guvernează întreaga lume materială, legea morală guvernează toţi oamenii şi toate popoarele. De asemenea, celebra formulă a lui Kant „cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine" este expresia unificării legislative dintre natură şi spirit. În forma sa clasică, teodiceea este edificată în secolul al XVIII-lea, tocmai pentru că acest secol este străbătut de febra descoperirii unui principiu unificator între natural şi spiritual. Conţinutul lucrării *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ca explicitare a conceptului de „teodicee", este ca un fel de consemnare a unui proces, unde Leibniz este avocatul lui Dumnezeu. În această calitate, el are dintru început

concluzia la care trebuie să ajungă. Demonstrația lui nu e decît justificare a credinței intime că lumea este o creație a lui Dumnezeu, iar pentru răul din lume el nu poartă nici o vină. *Teodiceea* lui Leibniz este capodopera raționamentului justificativ, în care este pusă mai întîi concluzia, apoi premisele din care aceasta trebuie să rezulte. Leibniz respinge în fața tribunalului rațiunii, prin rațiunea însăși, toate argumentele scoase din existența de netăgăduit a răului într-o lume creată de preabunul Dumnezeu. În viziunea sa, justiția umană și cea divină nu sînt decît cazuri particulare ale unei jurisprudențe universale, valabilă pentru toate ființele raționale. Între spiritul divin și cel uman nu este decît o diferență de grad, nu de esență, de aceea avocatul lui Dumnezeu trebuie să fie în același timp și logician, fiindcă Leibniz considera jurisprudența ca fiind logica aplicată domeniului moral.

Dincolo de orice definiție, trebuie remarcat că teodiceea nu este o creație aleatorie a unui anumit gînditor ci, în sens restrîns, ea este o paradigmă de gîndire a spiritului occidental din perioada modernă.

2. Forma poetică a teodiceei lui Leibniz

Se pare că în filosofie nici un mare spirit nu a început altfel decît prin poezie. Cine nu a avut nici măcar o clipă sentimentul unei realizări ca poet, n-a creat nimic monumental în istoria filosofiei. O posibilă explicație a acestei situații o constituie faptul că poezia este nerăbdarea de dinainte de cunoaștere, în vreme ce metafizica este nerăbdarea de după cunoaștere. În loc de demonstrație, invocăm aici exemplul lui Platon și Hegel, care-și ard, fiecare în felul său, punțile care i-au purtat în orizontul metafizic, asemeni conchistadorului care și-a ars corăbiile ce l-au transportat spre continentul cel nou.

De asemenea, gîndurile lui Leibniz expuse sistematic în *Teodicee* și *Monadologie* au fost prezentate mai întîi poetic. Nu este însă vorba de o poezie implicită, de vreun eseu sau poem filosofic, ci de strofele compuse la moartea reginei Sophie Charlotte. „Vă veți convinge, domnule, citind această scrisoare, de nerăbdarea mea de a vă vedea aici și de cît de mult prețuiesc o discuție cu dumneavoastră, pe care o aștept cu o inimaginabilă nerăbdare." Nerăbdătoarea autoare a acestor rînduri, dintr-o scrisoare nedatată, nu este alta decît regina Sophie Charlotte a Prusiei, iar destinatarul este Leibniz, bibliotecar și consilier al curții regale. „Discuția" pomenită se întinde de-a lungul a mai bine de 8 ani și are ca obiect *Dumnezeu* și *lumea*.

Este greu de precizat dacă relațiile personale ale filosofului cu regina au depășit sfera dezbaterilor filosofice și științifice, avînd în vedere că, probabil din ordinul regelui Friederich I, după moartea reginei, la 1 februarie 1705, cînd nu împlinise încă 37 de ani, cea mai mare parte a corespondenței cu Leibniz fusese distrusă. Într-o scrisoare, datată noiembrie 1704, 10 săptămîni înainte de moartea reginei, ea îi scria lui Leibniz, poate pentru ultima dată: „Pentru că prințesa s-a întors, îmi este atît de frică să nu mă uitați, de aceea vă răspund foarte repede la ultima dumneavoastră scrisoare și vă mulțumesc pentru ea.

Veți vedea în scrisoarea mea că există puțină gelozie în mine, care mă face să vorbesc astfel: dumneavoastră n-o puteți vindeca decît venind aici... Aș dori ca totul să fie de partea mea: ar fi un semn că voi merge la Hanovra, ceea ce sper încă, dar nu foarte mult, fiindcă totul este imprevizibil în lume aceasta".

Leibniz și-a petrecut 40 de ani – din 1676 pînă la moartea sa, în 1716 – la curtea din Hanovra. Din 1697 datează contractul său strîns cu tînăra regină. În fiecare an, pentru o însemnată perioadă de timp, filosoful a fost oaspetele ei la Berlin. În parcul și castelul Lützenburg, ce se va numi, mai tîrziu, Charlottenburg, au loc în perioada septembrie 1701 și începutul anului 1702 discuțiile din care va rezulta *Teodiceea* lui Leibniz. Sophie Charlotte a reprezentat pentru el o excepțională personalitate, sub impulsul căreia și-a formulat și definit ideile din *Teodicee*. La moartea reginei, filosoful a compus trei poezii. Cea mai întinsă și cea mai interesantă dintre ele reprezintă o expunere poetică a celebrei sale *Teodicee* de mai tîrziu. Această poezie nu poate fi în nici un caz înțeleasă doar ca redare a unui nefericit eveniment.

Poemul scris de Leibniz la moartea reginei Sophie Charlotte a rămas oarecum în afara interesului literaților și filosofilor, din motive pe care nu ne propunem să le analizăm aici. Cert este că lucrarea se situează la granița dintre filosofie și poezia propriu-zisă și, de asemenea, între elegie și poemul didactic, între poezia de curte și predica didactic-iluministă. Nu numai încadrarea operei într-o anumită specie, ci și perioada elaborării ei ridică o serie de dificultăți. Se presupune că ea a fost scrisă în prima săptămînă după moartea reginei, fiind deci o poezie ocazională. A fost tipărită pentru prima dată abia în 1847[1]. În literatură, atunci cînd este luată în seamă, poezia este încadrată în elegiile barocului[2]. Totuși tema morții capătă la Leibniz un accent și un caracter cu totul aparte față de lirica barocului. Poemul reprezintă, cum am amintit deja, înfățișarea poetică a *Teodiceei*. Textul însuși determină împărțirea celor 29 de strofe în patru părți, structură ce prefigurează cu claritate *Essais de Théodicée*; plîngerea (strofele 1-9), acuzarea (strofele 10-14), apărarea (15-27) și sentința (28-29).

Ca și *Teodiceea*, poezia scrisă la moartea reginei Prusiei are forma unui proces. Termenul *soare* (Sonne) care apare în prima și-n ultima strofă, trădează o radicală schimbare de perspectivă. În timp ce poetul Leibniz deplînge moartea Sophiei Charlotte, pe care o compară cu un soare veșnic apus – „Der Preußen Königin verläst den Kreiß der Erden/ Und diese Sonne wird nicht mehr gesehen werden" – în final, filosoful Leibniz enunță fără echivoc optimismul nemăsurat al *Teodiceei*: Trebuie să crezi în mod copilăresc în bunătatea lui Dumnezeu, în faptul că iubirea, lumina și dreptatea emană din el așa cum se revarsă căldura și strălucirea *soarelui* pe pămînt. În strofa a V-a apare și regele Friedrich I,

1. G.W. Leibniz, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von G.H. Pertz, Band 4, Hanovra, 1847, p. 109.
2. W. Unus (hrsg.), *Die deutsche Lyrik des Barock*, Berlin, 1922.

ale cărui atribute reliefează, prin contrast, chipul reginei. El este rege prin forța împrejurărilor, în vreme ce Sophie Charlotte este regină prin propria sa natură. Fiindcă regina îi apare poetului Leibniz ca întruchipare a unui înger – „Ein Engel muß es seyn, der fleisch und beine nimt"[1] – putem rezuma prima parte a poeziei printr-un vers al lui Eminescu din *Mortua est*: „Au moartea ta înger de ce fu să fie?". În termenii *Teodiceei*: De ce există în lume oameni buni cărora le merge rău și oameni răi cărora le merge bine? De ce un spirit ales, precum Sophie Charlotte, moare în floarea vîrstei, în vreme ce o mulțime de ticăloși se bucură de o viață lungă și fără de griji? Ce rămîne în urma unui spirit excepțional, după moartea sa? La această ultimă întrebare, răspunsul poetului este fără echivoc: amintirea (Erinnerung). Aceasta este fragil-omenească reacție în fața tiraniei timpului. Amintirea presupune despărțirea, dar în același timp ea unește, în sensul că reactualizează tocmai presupoziția sa. Amintirea binelui este indisolubil legată de prezența pierderii lui.

Dacă poemul s-ar sfîrși aici, el ar reprezenta un document legat de activitatea poetică a lui Leibniz. Ca poet, filosoful ar apărea un îndurerat ce se străduiește totuși să analizeze cu o distanțare rațională situația în care se află, dar nu-și poate ascunde convingerea că durerea nu cunoaște distanță. Poemul continuă însă cu un surprinzător *cum?* (Wie?), ce trimite direct la Dumnezeu. De la strofa a 10-a și pînă la a 13-a se derulează un întreg șir de întrebări filosofice: Cum? *Ea* chiar nu mai există? *Totul* s-a risipit ca un abur? Doar cît un vis să dureze o ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Corpul și sufletul aparțin aceluiași destin?

În partea a doua a poeziei, echivalența dintre *ea* și *totul* – „Wie? Lebt *Sie* gar nicht mehr, ist *alles* dann verschwunden/ Gleich wie der rauch dahin, wie die verfloßne Stunden" – conferă treptat temei generalitate și obiectivitate. Întrebări riguros formulate și subtile paradoxuri, ce vor fi întîlnite și în *Teodicee*, iau locul tînguirii poetice inițiale. Cum este posibil ca spiritul omului, parte a divinității înseși, să nu împărtășească tocmai eternitatea sa? (strofa a 11-a). Dumnezeu, atotcreatorul, este oare înfrînt de necesitate? Puterea morții este oare mai mare decît cea a creatorului universului și a morții înseși? (strofa a 12-a). Prin urmare, în partea a doua a poeziei, ea (regina) nu mai este decît un pretext. Filosoful suprimă suferința analizînd-o logic. Conceptele ce vor fi dezvoltate în *Teodicee* și *Monadologie*, precum Dumnezeu, spirit, necesitate, bine, desăvîrșire etc., devin predominante.

„Rechizitoriul" alcătuit trimite cititorul la limita nihilismului; Dumnezeu a murit! În partea a treia, însă, Leibniz încearcă să evite tocmai nihilismul. Din perspectiva teodiceei pe care o expune aici, întrebările existențiale precedente apar ca simplă retorică. Afirmînd că trebuie să privești lumea în întregul ei pentru a dobîndi adevărata înțelepciune, în mod cu totul neașteptat, acuzatorul se transformă în

1. Redăm fragmentele din poemul lui Leibniz cu ortografia originală.

aparator. Dumnezeu nu este vinovat pentru existența răului, rău care, raportat la întreg, este cu totul nesemnificativ. Ideea centrală a *Teodiceei* este astfel prefigurată. Spiritul (der Geist), concept ce va fi riguros definit abia în *Monadologie*[1], se manifestă haotic în comparație cu lumea fizică și cea biologică, dar aceasta este numai o aparență. Haosul din lumea spiritului ascunde o ordine mai profundă, ce nu se dezvăluie decît spiritului însuși. Spiritul este unitate în multiplicitate (*Monadologia,* § 13), idee menită a sublinia nemurirea. Substanțele compuse sfîrșesc prin descompunerea în părțile lor (*Monadologia,* § 4 și 6 și strofa a 11-a din poem), pe cînd cele simple nu se pot dezintegra pe cale naturală. În strofa a 18-a întîlnim primul răspuns clar al lui Leibniz la întrebarea privind nemurirea sufletului: ca și Dumnezeu, omul este o substanță simplă („ein einfach Wesen"). Spiritele tind prin natura lor spre Dumnezeu, fără a i se putea vreodată substitui. Nici o creatură nu poate fi identică creatorului însuși. Această naturală contingență a creaturii va fi exprimată în *Teodicee* prin conceptul de „rău metafizic". Răul moral, în schimb, nu este necesar. El rezultă exclusiv din libera voință a omului (strofa 21).

Spiritul uman este un microcosmos. Cu cît în el universul întreg se reflectă mai clar, cu atît el însuși este mai perfect, și invers. Rațiunea dăruită omului de divinitate nu devine acuzatoare la adresa divinității însăși. Ea nu este potrivnică credinței, ci o clarifică, sau chiar o întemeiază, atunci cînd în suflet se strecoară îndoiala privind bunătatea lui Dumnezeu și a creației sale. „Scrisoarea de față este mai filosofică decît sufletul meu", îi scria Leibniz d-rei Pelnitz, camerista reginei, evaluîndu-și propriul său text în care-și exprima durerea pricinuită de moartea Sophiei Charlotte. Raportul dintre știință și credință, dintre rațiune și sentiment, este o altă temă ce va fi tratată în *Teodicee.*

3. Forma sistematică a *Teodiceei* lui Leibniz

a) *Raportul dintre rațiune și credință*

De la apariția sa și pînă astăzi, *Teodicea* lui Leibniz a fost apreciată extrem de diferit. Pe de o parte, cea mai slabă operă a filosofului, ca o lucrare pentru uzul cucoanelor, ca un text consolator pentru regina protectoare, ca o expresie a sadismului teologico-filosofic, ce proclamă, în ciuda tuturor durerilor lumii, justiția providențială. Pe de altă parte, *Teodicea* este valorizată pozitiv. „De cînd am citit *Teodicea* – scria un contemporan al lui Leibniz – mulțumesc lui Dumnezeu că a lăsat să mă nasc într-un secol luminat de un spirit ca al dumneavoastră. În viață mea am avut multe cărți în față, dar nici una comparabilă cu aceasta."

1. „Însă ceea ce ne deosebește de simplele animale este cunoștința adevărurilor necesare și eterne; datorită ei avem *rațiunea* și științele și ne ridicăm la cunoștința de noi înșine și de Dumnezeu. Și aceasta se numește, în noi, suflet rațional sau *spirit*", Leibniz, *Monadologia*, trad. rom. Constantin Floru, Humanitas, București, 1994, p. 62.

Teodiceea lui Leibniz a fost „cartea preferată a epocii"[1], „cartea fundamentală a iluminismului german"[2], „cartea de căpătîi a Europei cultivate"[3].

Ca şi poezia scrisă la moartea reginei Sophie Charlotte, *Teodiceea* este tot o scriere ocazională, prilejuită de apariţia *Dicţionarului* lui Pierre Bayle. Acesta din urmă, recurgînd atît la tradiţia epicuriană, cît şi la experienţa cotidiană, constată o contradicţie insolubilă între conceptul de „Dumnezeu" şi cel de „lume", de aceea el a respins posibilitatea unei teologii filosofice. Raţionalismul şi teologia revelată sînt, în viziunea lui Bayle, chestiuni absolut eterogene. În cele din urmă, raţiunea este cea care trebuie să se încline în faţă credinţei, situaţie care va pregăti revolta raţiunii din secolul luminilor.

În scrisoarea din 30 octombrie 1710 către Thomas Burnett, Leibniz afirmă că *Eseurile de Teodicee asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului* au fost elaborate fragmentar, din texte redactate cînd se afla în serviciul reginei Sophie Charlotte, la curtea căreia subiectul era dezbătut cu ocazia lecturilor ce se făceau din *Dicţionarul istoric şi critic* al lui Bayle.

Pierre Bayle se naşte în 1647 într-o familie protestantă, dar el se va converti la catolicism, la Colegiul iezuit din Toulouse, unde fusese trimis spre a-şi termina studiile. Curînd părăseşte catolicismul şi redevine, în 1670, protestant. În 1675, în urma unui concurs, este numit profesor de filosofie la Universitatea din Sédan. Moare la Rotterdam în 1706.

Crescut în mijlocul numeroaselor controverse filosofice şi religioase, Bayle a dobîndit o extraordinară artă a disputei, fiind mai degrabă un agitator al problemelor, decît un căutător de soluţii. Încercînd, totuşi, să rezolve problema raportului dintre absoluta perfecţiune a lui Dumnezeu şi răul din lume, Bayle reia unele argumente maniheiste. El afirmă că este inexplicabil cum omul, deşi produs de un principiu absolut bun, este, totuşi, expus răului. Un Dumnezeu bun l-ar fi creat pe om fără vreun rău şi fără înclinaţia de a face rău. Libertatea voinţei, la care se va opri şi Leibniz, nu reprezintă, în viziunea sa, o soluţie. Ştiind că se va servi rău de libertatea sa, de ce i-a oferit Dumnezeu omului un dar fatal? Pentru a scăpa de contradicţiile ce decurg din admiterea unui singur principiu creator, Bayle face apologia maniheismului, cu cele două principii ale sale. Acest dualism se manifestă şi atunci cînd Pierre Bayle abordează raportul dintre raţiune şi credinţă. Acestea nu mai au nimic comun. Specificul dogmelor revelate este acela de a contrazice raţiunea, iar cel al raţiunii, de a ridica împotriva lor obiecţii absolut irefutabile.

În acest moment de criză apare *Teodiceea* lui Leibniz. Punctul central al lucrării îl reprezintă „canonizarea" raţiunii: adevărata raţiune este luminată de credinţă, fiindcă ea descinde din divinitatea însăşi. Adevă-

1. F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Band 2, Viena, 1952, p. 111.
2. A. Brunswig, *Leibniz*, Viena & Leipzig, 1925, p. 53.
3. F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, III, *Die Philosophie der Neuezeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1924, p. 333.

rurile necesare sînt o dovadă că cele două facultăţi converg în şi întru eternitate. Între ele nu există o contradicţie de principiu. Mai mult încă, raportul dintre raţiune şi credinţă se determină nu numai negativ, prin contradicţie, ci şi pozitiv, prin identitatea scopului suprem urmărit de fiecare. Triumful raţiunii luminate de graţia divină este, în acelaşi timp, şi triumful creaţiei şi al iubirii. Pe această idee se întemeiază încercarea lui Leibniz de a găsi un acord între teologie şi filosofie, atît în plan teoretic, cît şi practic. Într-o asemenea viziune, se pune într-un mod cu totul nou problema originii răului: Dumnezeu, spune Leibniz, are destule de făcut, astfel încît aici, pe pămînt, ne-a dăruit lumina raţiunii ca mijloc şi cale de a înfrunta toate dificultăţile.

Pentru răul ce se abate asupra celor care nu-l merită, raţiunea neatinsă de graţia divină se grăbeşte să-l pună pe Dumnezeu pe banca acuzaţilor. Prin raţiunea pe care Dumnezeu a dăruit-o, într-adevăr, omului, el însuşi se apără pe sine. *Teodiceea* se originează într-o asemenea raţiune şi nu este decît expunerea şi realizarea auto-disculpării divinităţii, disculpare a cărei posibilitate este dată cu însăşi dăruirea raţiunii omului de către Dumnezeu.

b) Imaginea lui Dumnezeu în Teodicee

Teoria armoniei prestabilite reprezintă „coloana de suport a *Teodiceei* lui Leibniz"[1]. „Nu se poate explica, iarăşi, prin nici un mijloc – se arată în *Monadologie* – cum ar putea o monadă să fie alterată, adică schimbată în interiorul ei de altă monadă, de vreme ce nimeni nu poate fi transpus în ea; nici nu am putea concepe în ea vreo mişcare internă care să poată fi provocată, dirijată, amplificată sau diminuată înăuntrul ei, aşa cum e cu putinţă în lucrurile compuse, unde există schimbări între părţi. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva."[2] Imposibilitatea monadelor de a se influenţa reciproc necesită conceperea unei armonii prestabilite, al cărei creator este Dumnezeu.

Totul se petrece ca într-o piesă de teatru în care un actor îl loveşte subit pe altul, fiindcă autorul a conceput astfel rolul, i-a prescris, aşadar, un asemenea gest. Autorul „teatrului lumii" este Dumnezeu, iar oamenii şi lucrurile îşi joacă rolurile. În *Teodicee*, ca şi în *Monadologie*, Dumnezeu este monada supremă. Ca monadă originară, el posedă în sine toate calităţile la care aspiră celelalte monade. Dumnezeu este înzestrat cu *raţiune*, pentru că a întrevăzut mulţimea lumilor posibile, cu *voinţă*, fiindcă a ales una dintre ele, şi cu *putere*, întrucît voinţa sa a fost realizată. Voinţa însă nu este identică bunului plac, iar lumea existentă nu este una oarecare, fiindcă puterea duce la *fiinţă*, intelectul la *adevăr*, iar voinţa la *bine*. Din desăvîrşirea lui Dumnezeu rezultă perfecţiunea lumii existente, fiindcă *Dumnezeu a voit-o*, şi, prin urmare, ea nu poate fi decît cea mai bună dintre lumile posibile. Dacă lumea aceasta n-ar fi astfel, Dumnezeu n-ar fi creat-o.

---

1. F. Billicsich, *op.cit.*, p. 120.
2. Leibniz, *Monadologia*, *ed.cit.*, p. 56.

Cu toate comparaţiile şi imaginile vii care apar în *Teodicee* (Dumnezeu este nemărginit ca un ocean..., el este ordinea însăşi etc.), Dumnezeu rămîne mai degrabă un principiu decît o persoană, o idee mai mult decît o trăire. Teologia revelată joacă un anumit rol doar în legătură cu dogma păcatului originar, în rest este fără semnificaţie în planul argumentării. Cu toate acestea, motivul iubirii lui Dumnezeu capătă o valoare centrală în *Teodicee.* O asemenea iubire rămîne însă problematică, fiindcă, pe de o parte, ea nu aduce întotdeauna fericirea, şi, pe de alta, Dumnezeu, în perfecţiunea sa, nu suferă în nici un fel.

Citind *Teodicea*, trimisă chiar de autor, Malebranche constată un anumit acord între doctrina sa şi cea a lui Leibniz, şi se grăbeşte să tragă toate consecinţele ce rezultă din principiile admise. Dumnezeu a prevăzut păcatul primului om împreună cu toate urmările acestuia, dar nu trebuie acuzat că nu a împiedicat un asemenea act. El putea, dar nu trebuia să-l evite, rămînînd nemişcat la căderea omului în păcat, spre a nu-şi dezminţi propria sa infinitate, amestecîndu-se în mod direct în viaţa unei creaturi. Leibniz îi răspunde: „Nu ştiu dacă va trebui să se recurgă la acest expedient, că Dumnezeu rămînînd nemişcat la căderea omului şi permiţînd-o arată că cele mai perfecte creaturi nu sînt nimic în raport cu el; căci s-ar putea abuza de aceasta şi deduce că binele şi mîntuirea creaturilor îi sînt indiferente... şi ar micşora iubirea pe care o datorăm lui Dumnezeu. În fond, nimic nu îi este indiferent, şi nici o creatură sau o acţiune de-a creaturii nu este socotită drept nimic, la el, deşi sînt ca şi nimic în comparaţie cu el."[1]

Armonia prestabilită exclude libertatea şi responsabilitatea omului, în ciuda impresionantelor eforturi de gîndire pe care le desfăşoară Leibniz pentru a concilia doi termeni incompatibili. În momentele hotărîtoare ale demonstraţiei logice, Leibniz abandonează modul raţional de a proceda, recurgînd la metafore, comparaţii, simboluri. De exemplu, trebuie să fi fost, spune Leibniz, necesităţi imperioase pentru ca înţelepciunea divină să permită răul. Este, de asemenea, criticabil modul de desfăşurare a procesului privind originea răului: acuzatul, acuzatorul şi judecătorul sînt reprezentaţi de una şi aceeaşi raţiune, care ridică pretenţia de a vorbi în numele tuturor.

Pentru a contura cît mai clar imaginea lui Dumnezeu şi a lumii create de el, Leibniz recurge şi la numeroase exemple, cele mai multe fiind luate din matematică şi din domeniul ştiinţelor naturii, similare raţionamentelor prin analogie. Inerţia unui corp este o dovadă a nedesăvîrşirii originare a creaturii, sau alegerea celei mai bune dintre lumile posibile este comparată cu alegerea unui drum dintre două puncte. Cel mai scurt este cu necesitate unic, deşi există o infinitate de alte căi, în afara liniei drepte.

În planul de ansamblu al lumii, Dumnezeu nu trasează în mod riguros traiectoria fiecărui om, ci numai în genere. Raportul dintre om

1. Leibniz, *Scrisoare către Cousin*, citat după Alexandru Tilman-Timon, *Malebranche. Armonia dintre credinţă şi raţiune*, Cugetarea, Bucureşti, 1947. vol. II, p. 135.

şi Dumnezeu este determinat prin intermediul categoriilor de „întreg" şi „parte". O relaţie personală şi vie dintre cei doi, bazată exclusiv pe credinţă, este exclusă. Dimpotrivă, omul este silit să preia perspectiva divină asupra întregului univers. Astfel, o condamnare a lui Dumnezeu nu mai este posibilă şi nici necesară. Dacă relaţia dintre om şi divinitate nu este nici individuală, nici personală, care este, totuşi, natura ei? În viziunea lui Leibniz, oamenii sînt materialul de realizare a planului său, plan care prevede şi posibilitatea unor „rebuturi". Oamenii buni, asemeni cărămizilor care acoperă golurile existente încă într-o clădire neterminată, sînt co-participanţi la înfăptuirea proiectului divin.

Nici această imagine nu se poate substitui unui răspuns satisfăcător la problema libertăţii pe care Dumnezeu o acordă omului. Ea apare mereu limitată, or, cum poate fi în întregime responsabilă o fiinţă a cărei libertate este doar parţială? În fapt, această libertate nu este decît un spaţiu de joc. În concepţia lui Leibniz, Dumnezeu îi lasă pe oameni să acţioneze oarecum liberi în lumea lor şi îi ajută numai într-un mod secret. Dumnezeu se joacă, pentru a-i creşte pe oameni, aşa cum adulţii se joacă adesea cu copiii, supraveghindu-i discret şi dirijîndu-le din umbră preocupările. În această ipostază, Dumnezeu este un fel de tutore sau de educator. Voinţa individuală este liberă şi răspunzătoare pentru neorînduiala lumii.

Teodiceea ridică acum problema valorii planului divin, în care oamenii intervin ca „material" de construcţie. După Leibniz, omul şi lumea sa sînt doar părţi din ordinea universală. Ordinea socială şi cea morală poate fi înţeleasă numai din perspectiva celei universale şi eterne. Bogăţia şi sărăcia, stăpînirea şi servitutea etc. sînt asemenea clapelor unui pian. Atingerea lor nu trebuie să producă acelaşi sunet, pentru a se naşte armonia unei compoziţii muzicale. Petele negre din societate şi din viaţă aparţin aceleiaşi armonii a cosmosului.

c) Imaginea omului

Concepţia lui Leibniz despre om ar trebui să rezulte din cea despre Dumnezeu şi să fie în perfect acord cu aceasta. În realitate, se întîmplă cu totul altfel. Dacă Dumnezeu este atotputernic, infinit de bun şi atotştiutor, omul ar trebui să fie liber, spre a da seamă de răul din lume, rău care nu poate fi negat nici măcar de optimistul autor al *Teodiceei*. Or, atributele lui Dumnezeu contrazic tocmai libertatea omului. Prin urmare, ideea lui Leibniz, conform căreia Dumnezeu nu poate fi cauza răului, este lesne contestată prin infirmarea existenţei libertăţii absolute a voinţei. Dacă Dumnezeu nu este creatorul răului, atunci cînd el ştie că un om într-o anumită împrejurare va acţiona împotriva legilor morale, de ce, totuşi, nu-l determină să procedeze altfel? Leibniz preîntîmpină această obiecţie, de altfel atît de des formulată în istoria filosofiei şi teologiei, afirmînd că şi într-o asemenea situaţie omul poartă răspunderea, nu Dumnezeu, fiindcă voinţa sa liberă, prin lipsa aspiraţiilor spre valorile superioare, se transformă în voinţă rea şi devine cauză a păcatului şi a răului. Această voinţă nu este în mod necesar rea într-o situaţie determinantă, fiind liberă faţă de

necesităţile şi constrîngerile exterioare. Aceasta nu înseamnă însă că în ea domneşte un echilibru perfect, o indiferenţă absolută faţă de exterior. Măgarul lui Buridan este o ficţiune, fiindcă voinţa este întotdeauna într-o anumită măsură înclinată de o parte sau de alta, înclinaţie care rezultă totuşi din propria sa natură, nu dintr-o constrîngere exterioară. În acelaşi timp, se naşte o anumită necesitate din înclinaţia însăşi a voinţei de a acţiona într-un fel şi nu în altul. De aceea Leibniz distinge între necesitatea absolută, metafizică sau geometrică, şi cea ipotetică sau morală, conform căreia un eveniment *trebuie* să se întîmple, fiindcă a fost prevăzut de Dumnezeu.

Această pre-vedere nu este acelaşi lucru cu determinarea, chiar dacă ceva *trebuie* să se petreacă. Acest „trebuie" nu are caracterul unei necesităţi absolute. În viziunea lui Leibniz, sufletul omului este un automat spiritual, căruia nu-i este răpită libertatea şi contingenţa unei acţiuni, chiar dacă într-un anumit fel ea apare ca necesară. Un eveniment prevăzut nu este, prin aceasta, determinat, fiindcă Dumnezeu a ales cea mai bună dintre lumile posibile, dar el nu a schimbat nimic din constituţia lucrurilor, lăsîndu-le în stare să-şi desfăşoare toate virtualităţile.

În acest punct al *Teodiceei* se ridică problema justiţiei divine. Cînd Dumnezeu acordă cuiva graţia sa, are în vedere faptele bune sau rele ale acelei persoane, sau îi crează posibilitatea de a înfăptui binele, fiindcă vrea să-i acorde graţia divină? Ce sens ar mai putea avea faptele bune şi, în genere, pietatea atunci cînd nimic nu se mai poate schimba în cursul prestabilit al evenimentelor? La o asemenea întrebare, Leibniz răspunde utilizînd conceptele de „cauzalitate ideală" sau „condiţie". Faptele bune sînt o asemenea cauzalitate ideală a graţiei divine.

Raţionamentele lui Leibniz privind libertatea omului au un accentuat caracter avocăţesc. El afirmă că „liber" şi „determinat" nu sînt termeni opuşi, însă demonstraţia sa nu rezistă unui examen logic sever, fiind simplă pledoarie.

d) Originea şi sensul răului

Lumea aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile, afirmă Leibniz, stîrnind mai degrabă protestul deznădăjduiţilor decît consolîndu-i. Dintre numeroasele replici care s-au dat acestui celebru enunţ, nu mai puţin celebră este cea a lui Schopenhauer: „Dacă lumea a fost făcută de un Dumnezeu, n-aş vrea să fiu acest Dumnezeu: mizeria operei mele mi-ar sfîşia inima".

Leibniz însuşi, în *Teodicee*, recunoaşte că există anomalii, abateri de la ordinea morală universală. El nu închide ochii, cum greşit se crede adesea, faptului că suficienţi păcătoşi prosperă şi sînt fericiţi, iar nefericirea loveşte adesea pe cei nevinovaţi. Problema *Teodiceei* capătă acum următoarea formă: Unde există ordine şi dreptate, cînd oamenilor buni le merge rău şi celor răi bine? Răspunsul lui Leibniz se bazează pe distincţia dintre *răul metafizic*, cel *fizic* şi cel *moral*. Primul constă în simpla nedesăvîrşire, al doilea în suferinţă. Răul moral este păcatul. Toate aceste forme ale răului sînt verigi ale aceluiaşi lanţ. Răul

metafizic – nedesăvîrşirea – a fost necesar întrucît creaţia nu poate sta în acelaşi plan cu creatorul. Prin urmare, existenţa răului metafizic este un adevăr necesar. Leibniz reia aici o idee a lui Plotin: Creatorul lumii este perfect şi, în mod necesar, creaţia sa este imperfectă. A crea înseamnă a produce ceva absolut nou, ceva care nu a mai existat niciodată. Dacă Dumnezeu cel perfect ar fi creat o altă perfecţiune el n-ar fi creat, de fapt, nimic, ci ar fi reprodus doar propria sa perfecţiune. Creaţia sa este, prin urmare, nedesăvîrşită. Din această nedesăvîrşire a creaturilor, adică, în termenii *Teodiceei*, din răul metafizic, rezultă răul moral, a cărui necesitate nu este totuşi absolută, ci ipotetică sau morală, fiindcă existenţa sa este condiţia celei mai bune lumi posibile. O lume perfectă, în afara faptului că n-ar fi o adevărată creaţie, din motivul menţionat deja, n-ar putea fi orientată spre *mai bine*. Dumnezeu, spune Leibniz, urmează legea a ceea ce este mai bun.

Din răul moral rezultă răul fizic, rău care, în mod normal, are caracterul unei pedepse. Atunci cînd suferă cei care nu au păcătuit, remediul, recunoaşte Leibniz, nu se poate găsi decît într-o viaţă viitoare.

Întrebarea privind originea răului trimite la alegerea celei mai bune dintre lumile posibile. Dumnezeu a prevăzut tot ceea ce este bun şi tot ceea ce este rău în derularea evenimentelor universului. Deşi este cauza originară a lumii, el nu este vinovat pentru răul din ea, fiindcă *intelectul* său este independent de *voinţa* sa. Dumnezeu nu vrea *răul*, dar îl *permite*. Conceptul de „permisiune" devine punctul central al problemei răului în viziunea lui Leibniz. Pentru a defini acest concept-cheie, el distinge între *voinţa antecedentă* a lui Dumnezeu şi cea *consecventă*. Leibniz însuşi mai numeşte cele două forme ale voinţei divine *prealabilă* şi *finală*. Prima doreşte *binele*, a doua vizează *mai-binele*. Acest *mai-bine* cuprinde în sine, în anumite cazuri, şi răul fizic, pe care Dumnezeu îl utilizează ca mijloc, în scopul realizării *mai-binelui*. Răul moral, chiar şi atunci cînd poate fi, de asemenea, un mijloc în vederea atingerii adevăratei finalităţi a lumii, cînd poate contribui la realizarea unui bine sau la împiedicarea unui rău mai mare, nu poate fi niciodată obiect al voinţei divine. Dumnezeu îngăduie doar răul moral, fiindcă libertatea de a alege între bine şi rău este un atribut exclusiv al omului.

Ca şi Plotin, Leibniz consideră că sensul originii răului ţine de punctul de vedere din care este privită realitatea. Răul este aproape nimic – *presque néant* – în comparaţie cu binele pe care-l conţine universul întreg. Dacă privim lumea care ne înconjoară, ea pare a fi imensă, dar dacă ne imaginăm şi restul cosmosului, ea ne apare dintr-o dată infinit de mică. În mod similar, răul din lume nu are sens decît raportat la acest „aproape nimic", ce devine un adevărat pericol dacă ne fixăm privirea exclusiv asupra lui. Oricare parte, privită în sine, rămîne mereu întunecată, nedesăvîrşită, dureroasă. Cînd este încadrată în ansamblu, cînd participă la desăvîrşirea întregului, propria sa imperfecţiune capătă un sens pozitiv.

Răul este numai absenţa binelui. Nimic nu este rău în sine, în mod absolut. Umbra, spune Leibniz, redevenind poet, pune mai bine în evidenţă culorile decît lumina, şi chiar o disonanţă, la locul şi timpul

potrivit, contribuie la realizarea unei excepţionale armonii. Este, de altfel, o experienţă comună aceea că uneori un mic rău îl simţim ulterior ca pe un mare bine, ajutînd la desăvîrşirea morală. Pînă şi îngerilor – spune Leibniz – le trebuie, pentru a nu se moleşi, obstacole.

Teodiceea se derulează între o banalizare a răului şi o instrumentalizare a sa, de aceea argumentarea este multidimensională. Leibniz însuşi, poet, logician, matematician, filosof, jurist, vorbeşte despre „mii de căi" ce pot fi urmate spre a justifica modul de a proceda al lui Dumnezeu. În anumite pasaje, cititorul poate sesiza cu uşurinţă stilurile juristului, al logicianului, al matematicianului sau al poetului Leibniz, dar în altele este imposibil de disociat între diferitele tipuri de discurs. Toate însă au ca presupoziţie credinţa lui Leibniz în faptul că înţelepciunea divină este nesfîrşită, că nimic nu este mai drept decît judecata sa şi bunătatea divină este fără margini. Credinţa în bunătatea lui Dumnezeu ia forma credinţei în bunătatea lumii create de el.

4. De la Lisabona la Auschwitz sau destinul optimismului doctrinar al lui Leibniz

Teologia a făcut din bunătatea absolută a lui Dumnezeu o dogmă, în vreme ce filosofia a încercat să o dovedească punînd în evidenţă perfecţiunea creaţiei sale. Istoria omenirii şi experienţa de viaţă a fiecăruia dintre noi dezmint la tot pasul doctrina privind cea mai bună dintre lumi. Cutremurul de pămînt care a distrus oraşul Lisabona în anul 1755, făcînd zeci de mii de victime, printre care mulţi oameni pioşi, a zguduit din temelii *Teodiceea* lui Leibniz, cu optimismul ei nemăsurat.

În literatura referitoare la problema teodiceei este deseori citat textul biblic al cărţii lui Iov. Cînd acesta este lovit, pe nedrept, de mînia lui Dumnezeu, nu ezită să-şi proclame nevinovăţia şi să afirme că Dumnezeu „nimiceşte pe cel nevinovat ca şi pe cel vinovat", că „pămîntul este dat pe mîna celui nelegiuit", că „cei răi... sporesc în putere... fără ca nuiaua lui Dumnezeu să-i lovească". O mulţime de ticăloşi, spune Iov, „îşi petrec zilele în fericire... deşi îi spuneau lui Dumnezeu: Pleacă de la noi. Nu voim să cunoaştem căile tale. Ce este cel Atotputernic, ca să-i slujim? Ce vom cîştiga dacă-i vom înălţa rugăciuni?"

Pe prietenii care-l consolează cu ideea că „de cînd omul a fost aşezat pe pămînt, biruinţa celor răi a fost scurtă, iar bucuria nelegiuitului numai de o clipă", Iov îi suspectează de viclenie. Ei iau apărarea divinităţii nu pentru că aşa le dictează cugetul, ci din interese meschine, din calcul al unui profit. „Vreţi să vorbiţi lucruri nedrepte – replică Iov – din dragoste pentru Dumnezeu şi să spuneţi minciuni ca să-l apăraţi? Vreţi să ţineţi cu el şi să faceţi pe apărătorii lui Dumnezeu?... Vreţi să-l înşelaţi, cum înşelaţi pe un om?... El vă va osîndi, dacă în ascuns nu lucraţi decît păcălindu-l. Nu vă înfricoşează măreţia lui şi nu cade groaza lui peste voi? Părerile voastre sînt păreri de cenuşă, întăriturile voastre sînt întărituri de lut." În final, Dumnezeu a răsplătit revolta

sinceră şi dreaptă a lui Iov, „dîndu-i înapoi îndoit tot ce avusese" şi a pedepsit făţărnicia consolatoare a prietenilor lui Iov.

Totuşi cartea lui Iov nu poate fi un model de teodicee fiindcă îi lipseşte structura raţională a acesteia. Textul biblic pomenit este o expresie a unei situaţii concrete, a unei experienţe particulare. *Teodiceea* lui Leibniz reprezintă expresia sistematică a optimismului privind soarta lumii şi a omului, optimism a cărui replică firească o constituie *pesimismul sistematic* al lui Schopenhauer. În spiritul european are loc o radicală schimbare de perspectivă, al cărei punct de inflexiune este anul 1755, cînd, la 1 noiembrie, într-o zi de sărbătoare religioasă, oraşul Lisabona a fost atins, într-adevăr, de „mînia divină". „Lisabona se situa în centrul cutremurului exterior, sistemul de gîndire al *Teodiceei* şi, o dată cu el, optimistul proiect al unei credinţe în Dumnezeu şi în lume erau în centrul zguduirii interioare."[1]

În *Poezie şi adevăr*, Goethe, profund impresionat de acel eveniment „cu răsunet mondial", mărturiseşte că pentru întîia dată liniştea sa sufletească fu adînc zguduită. „Credincioşii nu pregetară atunci să cugete la soarta omului, filosofii să consoleze, preoţimea să predice şi să dojenească. Atenţia lumii se concentră o clipă asupra acestui punct şi spiritele... simţiră... multă nelinişte în legătură cu soarta lor şi a celor apropiaţi... Băiatul (Goethe, la 16 ani, n.n. – N.R.), care auzea mereu despre toate acestea, se simţi şi el atins. Dumnezeu, creatorul şi păstrătorul cerului şi pămîntului, pe care explicaţia primului articol al crezului i-l înfăţişa atît de înţelept şi îndurător, nu se arătase nicidecum a fi un părinte, dînd pierzării pe cei drepţi laolaltă cu cei păcătoşi. *Zadarnic căuta cugetul cel tînăr să nu se clatine în credinţa lui* (s.n. – N.R.); lucrul era cu atît mai greu cu cît înţelepţii şi cunoscătorii scripturilor nu erau deloc de acord asupra modului în care trebuia înţeles un astfel de fenomen."[2]

Dezbaterile în jurul problemei teodiceei în genere, şi a celei a lui Leibniz îndeosebi, mai cu seamă aspectele legate de optimism, marchează prima jumătate a secolului al XVIII-lea. În 1755, Academia de Ştiinţe din Berlin a organizat un concurs pe această temă, concurs la care au participat şi Lessing, şi Mendelssohn. Ca o ironie a soartei, în acelaşi an a avut loc şi cutremurul pomenit. Poemul lui Voltaire despre dezastrul Lisabonei, poem ce are ca subtitlu *analiza acestei axiome: totul este bine*, nu reprezintă doar expresia consternării sale ci, în mod indirect, o contribuţie la dezbaterea asupra optimismului, organizată de Academia berlineză. Adevăratul subiect al poeziei lui Voltaire pare a fi mai degrabă dezastrul filosofiei contemporane lui, decît cel al Lisabonei. Filosofii care strigă: „Totul este bine" sînt, pentru iluministul francez, jalnici socotitori ai mizeriilor umane. Dintr-un haos şi din nefericirea fiecăruia ei construiesc o fericire generală şi, împotriva tuturor evidenţelor, proclamă lumea aceasta mizeră ca cea mai bună.

1. Regina Ammicht-Quinn, *op.cit.*, p. 72.
2. Johann Wolfgang Goethe, *Poezie şi adevăr*, trad. rom. de Tudor Vianu, E.P.L., Bucureşti, 1967, vol. I, pp. 30-31.

„Cîndva totul va fi bine, iată speranţa noastră, acum totul este bine, iată iluzia!" încheie Voltaire. Poezia sa, care îl vizează în mod direct pe Leibniz, apare la începutul anului 1756, a fost citită cu pasiune în toată Europa şi a marcat schimbarea punctului de vedere privind *Teodiceea*.

După 1755 a devenit tot mai clar că optimismul exagerat cedează loc pesimismului. Are loc, aşadar, o transformare a însuşi spiritului european, transformare care a condus de la sine la o condamnare drastică a *Teodiceei* lui Leibniz. Această sentinţă este formulată la modul clasic de Schopenhauer. *Lumea ca voinţă şi reprezentare* este opusul *Teodiceei*. „Dacă s-ar înfăţişa ochilor fiecărui om chinurile, durerile cumplite cărora viaţa lui e necontenit expusă, l-ar cuprinde groaza. Dacă optimistul cel mai îndîrjit ar fi purtat prin spitale, lazarete şi săli de operaţie, prin închisori şi camere de tortură, pe cîmpurile de luptă şi locurile de execuţie, dacă i s-ar deschide toate locuinţele posomorîte ale mizeriei şi dacă, drept încheiere, ar fi lăsat să privească închisoarea lui Ugolin, ar recunoaşte cu siguranţă ce fel este această «cea mai bună lume posibilă»."[1]

Lumea este un veritabil infern, încît apelativul „domnule" ar trebui înlocuit cu „tovarăş de mizerie". „Nu pot să recunosc *Teodiceei* lui Leibniz, ca amplă expunere metodică asupra optimismului, alt merit decît acela de a-i fi prilejuit mai tîrziu marelui Voltaire să scrie nemuritorul său *Candid*, care este o confirmare neaşteptată pentru Leibniz a acelei scuze care cam şchioapătă, invocată de el în sprijinul relelor acestei lumi, anume că răul dă naştere uneori binelui... Lumea noastră este cea mai rea dintre lumile posibile."[2]

Lucrarea lui Voltaire *Candid sau optimistul*, apărută în 1759, evidenţiază şi mai mult transformarea spirituală europeană care s-a produs. Scepticismul faţă de justiţia divină a devenit o constantă a cugetării filosofice europene, care va genera, în cele din urmă, ateismul şi materialismul secolului următor.

Al doilea război mondial, cu al său Auschwitz, este un fenomen omolog, în sensul dat de Spengler acestui termen, cutremurului din Lisabona anului 1755. Anul 1946 în care s-au sărbătorit 300 de ani de la naşterea lui Leibniz a marcat o altă schimbare de paradigmă a teodiceei. Neîncrederea în Dumnezeu a fost înlocuită cu neîncrederea în om, idee în virtutea căreia se reconstruieşte Europa, şi lumea întreagă, astfel încît să preîntîmpine pornirile diabolice ale unui om „liber".

5. Teodiceea ca „viclenie a raţiunii"

Raţionalismul modern este, la origine, o mişcare religioasă. Fiindcă Dumnezeu este obiectul central al cunoaşterii, întregul raţionalism modern capătă forma unei teodicee.

---

1. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Haffmans Verlag, Zürich, 1991, vol. I, pp. 422-423.
2. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Haffmans Verlag, Zürich, 1991, vol. II, pp. 422-423.

Raţionalismul, întemeiat de Descartes şi continuat de Spinoza şi Leibniz, a fost elaborat spre a extinde şi întări credinţa religioasă cu mijloacele raţiunii. Credinţa în perfecţiunea creaţiei divine cedează locul celei privind raţionalitatea acesteia. Presupoziţia tacită a filosofilor raţionalişti este identitatea dintre perfecţiune şi raţionalitate. Descartes, Spinoza şi Leibniz nu au intenţionat să submineze credinţa creştină, ci doar să-i confere un caracter raţional. Astfel începe în epoca modernă ceea ce, prin cuvintele lui Hegel, se poate numi *viclenia raţiunii.*

În şirul teodiceelor, cea a lui Leibniz ocupă un loc aparte. Filosoful german era protestant. Schopenhauer observa că primul lucru care-ţi atrage atenţia într-o biserică protestantă este amvonul, iar într-una catolică, altarul, semn că prima confesiune religioasă se adresează cu precădere raţiunii, cea de-a doua, credinţei. Într-adevăr, lucrarea lui Leibniz pune în evidenţă faptul că teodiceea modernă poate avea consecinţe cu totul opuse intenţiilor autorilor ei. Raţionaliştii nu s-au mulţumit doar să-l iubească pe Dumnezeu, ci să-l cunoască în mod raţional, fără a bănui că întotdeauna cunoaşterea ucide iubirea, că *adevărul raţional* şi *sacrul* sînt valori ireconciliabile în unul şi acelaşi plan. Prin urmare, filosofii raţionalişti au angajat raţiunea într-un domeniu în care aceasta trădează cauza pe care trebuie să o susţină. Viclenia ei constă în faptul că mişcarea care începe în numele credinţei va fi deturnată, în scurt timp, spre ateism şi materialism.

Teodiceea are întotdeauna o nuanţă tragică, fiindcă este rezultatul unui aprig conflict dintre raţiune şi sentiment. Pe de o parte, dovezile teoretice pe care le aduce orice teodicee în sprijinul existenţei lui Dumnezeu sînt problematice şi, pe de altă parte, în lipsa lor, credinţa religioasă nu e decît o simplă speranţă ce nu depăşeşte sfera subiectivităţii.

O teodicee raţională – sintagma este aproape un pleonasm – este o contradicţie în termeni. Am arătat deja cum Leibniz însuşi, în *Teodiceea* sa, suprimă modul raţional de a proceda tocmai în momentele hotărîtoare ale demonstraţiei. Folosind o expresie a lui Emil Cioran, putem spune că orice teodicee raţională este o colecţie de silogisme ale amărăciunii.

Seria teodiceelor moderne este curmată de Immanuel Kant. Cu riscul de rigoare, îndrăznim să afirmăm că gîndul ascuns care însoţeşte orice demers critic al lui Kant este tocmai acela de a opri angajarea raţiunii într-un domeniu în care acţiunea ei este ilegitimă. *Critica raţiunii pure* are caracterul unui denunţ. Ea demască ilegalităţile şi abuzurile raţiunii. Pentru Kant, problema teodiceei devine identică celei privind dovezile existenţei lui Dumnezeu. În esenţa ei, *Critica raţiunii pure* nu este nici o ontologie, nici o gnoseologie, nici un tratat despre metodă, cum declară autorul însuşi, ci o nouă teodicee. Această idee poate părea paradoxală, mai ales că Immanuel Kant, în afara unui mic studiu intitulat *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, nu se referă în mod explicit la această problemă. În *Critica raţiunii pure* termenul nu este utilizat, însă reamintim că nici Leibniz nu teoretizează teodiceea, ci o edifică. Respingerea de către Kant a tuturor teodiceelor care au eşuat este ea însăşi o nouă teodicee.

Immanuel Kant a demascat falsitatea tuturor demonstrațiilor și inautenticitatea tuturor dovezilor aduse în decursul istoriei în sprijinul existenței lui Dumnezeu, dar intenția „atotdistrugătorului" este cu totul alta. Dacă este imposibil să demonstrezi riguros existența lui Dumnezeu, este, de asemenea, imposibil să demonstrezi fără erori nonexistența sa. Teologia rațională optimistă a *Aufklärung*-ului putea discredita teodiceea însăși, prin faptul că deschidea calea ateismului și materialismului. Limitînd știința pentru a face loc credinței, *Critica rațiunii pure*, repetăm, este autentica teodicee a modernității.

Cît despre Leibniz, trebuie să concluzionăm că *Teodiceea* sa este o măreață stupiditate. Cel mai mare teoretician al secolului său – cum a fost numit Leibniz – se contrazice, în cuprinsul *Teodiceei*. Un asemenea act poate trece neobservat cînd este vorba de un om obișnuit, dar cînd un mare logician și matematician se comportă uneori *ca și cum* principiile logice ar fi suprimate, cititorul nu poate rămîne indiferent. Și tocmai acesta este rostul oricărei metafizici: de a te scoate din indiferență. Cum va reacționa spiritul fiecăruia în fața *Teodiceei* lui Leibniz este, desigur, o problemă personală, dar în mod sigur această carte este o mare provocare. Cînd citești cu înfrigurare paginile în care este abordată o problemă ce preocupă, în ultimă instanță, pe oricine, cînd simți că te afli atît de aproape de un adevăr esențial, filosoful afirmă: „nu cunoaștem în amănunt această problemă". „Cred că am dovedit îndeajuns că Dumnezeu nu-i deloc responsabil de răul pe care-l permite. Oamenii înșiși, cînd își fac datoria, nu sînt deloc responsabili de evenimente, indiferent dacă le prevăd sau nu" spune, într-un alt loc, Leibniz. Este lesne de observat, citind *Teodiceea*, că autorul ce-și propune să *demonstreze* în mod raționalist sfîrșește prin a dovedi în stilul unui avocat.

Comparația omului cu Dumnezeu este utilizată numai cînd convine scopului pledoariei, în schimb, la obiecția lui Bayle potrivit căreia Dumnezeu ar trebuie să facă binele în mod direct, nu prin intermediul răului, Leibniz afirmă că aceasta „înseamnă să ne batem joc de Dumnezeu, prin mereu aceleași antropomorfisme".

Stranietatea *Teodiceei* este dată și de faptul că este expresia unei gîndiri tipic germane, dar turnată în tiparele limbii franceze, într-o vreme în care limba Europei cultivate era latina! În plus, Leibniz, care a fost de o insensibilitate notorie, vorbește în cel mai rațional mod cu putință despre cele mai sentimental-personale probleme ale omului.

Nicolae Râmbu

ESEURI DE TEODICEE ASUPRA BUNĂTĂȚII LUI DUMNEZEU, A LIBERTĂȚII OMULUI ȘI A ORIGINII RĂULUI

...Quid mirum noscere mundum
Si possunt homines? Quibus est et mundus in ipsis
Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva*

* „Ce-i de mirare că oamenii pot
să cunoască lumea? Ei au şi lumea în ei înşişi
şi fiecare este în mic un model al Zeului." (Manilius, *Astronomice*, IV, 895)

PREFAŢĂ

Dintotdeauna s-a observat că marea masă a oamenilor s-a oprit la aspectul exterior al devoţiunii: *deplina pietate*, adică lumina şi virtutea, nu a fost niciodată împărţită celor mulţi. Nu trebuie să ne mire, căci nimic nu se potriveşte mai bine cu slăbiciunea omenească; sîntem uimiţi de exterior, iar interiorul cere o discuţie de care puţini oameni se dovedesc a fi capabili. Cum adevărata pietate constă în felul de a gîndi şi de a simţi, pe de o parte, şi în acţiunile practice, pe de alta, *formalităţile de devoţiune* o imită şi sînt de două feluri; unele revin la *practicile ceremoniale*, iar celelalte la *articolele de credinţă*. Practicile ceremoniale seamănă cu acţiunile virtuoase, iar articolele de credinţă sînt ca nişte umbre ale adevărului şi se apropie mai mult sau mai puţin de lumina pură. Toate aceste formalităţi ar fi demne de laudă, dacă cei ce le-au inventat le-ar fi făcut capabile să menţină şi să exprime ceea ce imită; dacă ceremoniile religioase, disciplina ecleziastică, regulile comunităţilor, legile umane ar fi întotdeauna ca o îngrădire a legii divine, pentru a ne ţine departe de viciu, a ne deprinde cu binele şi pentru a ne face virtutea familiară. Acesta era scopul lui Moise şi al altor legislatori buni, al înţelepţilor fondatori de ordine religioase şi, în special, al lui Isus Christos, divin întemeietor al celei mai pure şi al celei mai luminoase religii. La fel stau lucrurile cu articolele de credinţă; ele ar fi acceptabile, dacă nu ar exista nimic care să nu fie conform adevărului mîntuitor, deşi întregul adevăr în chestiune n-ar fi acolo. Însă de prea multe ori se întîmplă ca devoţiunea să fie înăbuşită de fandoseli, iar lumina divină să fie întunecată de opiniile oamenilor.

Păgînii, de care era plin pămîntul înaintea apariţiei creştinismului, nu aveau decît un singur fel de formalităţi; aveau ceremonii în cultul lor, însă nu cunoşteau deloc articolele de credinţă şi nu s-au gîndit niciodată să întocmească articole de credinţă ale teologiei lor dogmatice. Ei nu ştiau cîtuşi de puţin dacă zeii lor erau personaje adevărate sau simboluri ale puterilor naturale, ca soarele, planetele, elementele. Tainele lor nu constau cîtuşi de puţin în dogme dificile, ci în anumite practici secrete, la care profanii, adică neiniţiaţii, nu aveau niciodată voie să asiste. Aceste practici erau de foarte multe ori ridicole şi absurde şi trebuiau să fie ascunse, pentru a le feri de dispreţ. Păgînii îşi aveau superstiţiile lor, se făleau cu miracolele; la ei, totul era plin de oracole, auguri, prevestiri, divinaţii;

preoţii inventau semne de mînie sau de bunătate din partea zeilor, ai căror interpreţi treceau. Aceasta tindea să domine spiritele prin teamă şi prin speranţa în faptele omeneşti: însă marele viitor al unei alte vieţi nu a fost deloc imaginat, nimeni nu s-a străduit să dea oamenilor convingeri veritabile legate de Dumnezeu şi de suflet.

Dintre popoarele vechi, după ştiinţa noastră, numai evreii au avut dogme publice ale religiei lor. Avraam şi Moise au instituit credinţa într-un singur Dumnezeu, sursă a oricărui bine, autor al tuturor lucrurilor. Evreii vorbesc foarte demn despre suverana substanţă şi sîntem surprinşi să-i vedem pe locuitorii unei mici regiuni a pămîntului mai luminaţi decît restul omenirii. Înţelepţii altor popoare poate au susţinut cîteodată acelaşi lucru, însă nu au avut fericirea de a se face urmaţi îndeajuns şi de a transforma dogma în lege. Totuşi, Moise nu a inclus printre legile sale doctrina nemuririi sufletelor: ea era conformă convingerilor sale, se transmitea de la unul la altul, însă nu era impusă la nivelul întregii colectivităţi; pînă ce Isus Christos a dezvăluit adevărul şi, fără a avea puterea în mîini, a afirmat cu toată forţa unui legislator că sufletele nemuritoare trec într-o altă viaţă, unde trebuie să primească răsplata pentru faptele lor. Moise formulase deja frumoasele idei de grandoare şi bunătate ale lui Dumnezeu, asupra cărora multe naţiuni sînt astăzi de acord: însă Isus le stabilea toate consecinţele şi arăta că bunătatea şi dreptatea divine strălucesc în chip desăvîrşit în ceea ce Dumnezeu pregăteşte sufletelor. Nu intru aici în celelalte detalii ale doctrinei creştine, ci observ doar felul în care Isus a încheiat trecerea religiei naturale în lege, dîndu-i autoritatea unei dogme publice. El a făcut singur ceea ce atîţia filosofi au încercat în zadar; şi pentru că, în cele din urmă, creştinii au învins în Imperiul roman, stăpîn al celei mai importante părţi din pămîntul cunoscut, religia înţelepţilor a devenit cea a popoarelor. De atunci, Mahomed nu s-a îndepărtat deloc de marile dogme ale teologiei naturale: adepţii săi le-au răspîndit chiar şi printre cele mai înapoiate popoare din Africa şi Asia, unde creştinismul nu se răspîndise; în multe ţări, ei au abolit superstiţiile păgîne, contrare adevăratei doctrine a unităţii lui Dumnezeu şi a nemuririi sufletelor.

Vedem că Isus Christos, terminînd ceea ce începuse Moise, a vrut ca divinitatea să ne trezească nu numai sentimente de teamă şi veneraţie, ci şi de iubire şi afecţiune. Ceea ce însemna a-i face pe oameni preafericiţi dinainte, a le da aici, jos, senzaţia fericirii viitoare. Căci nimic nu-i mai plăcut decît a iubi ceea ce este demn de iubire. Iubirea este acea afecţiune care ne face să ne bucurăm de perfecţiunile a ceea ce iubim şi nimic nu este mai perfect şi mai fermecător decît Dumnezeu. Pentru a-l iubi, este suficient să ne gîndim la perfecţiunile lui; şi nu-i lucru greu, întrucît găsim în noi

ideile acestora. Perfecțiunile lui Dumnezeu sînt cele ale sufletelor noastre, însă el le posedă fără limite; el este un ocean din care noi n-am primit decît picăturile: există în noi oarecare putere, cunoaștere, bunătate; însă întregi ele sînt în Dumnezeu. Ordinea, proporțiile, armonia ne încîntă, pictura și muzica o dovedesc; Dumnezeu este numai ordine, păstrează întotdeauna proporțiile juste, produce armonia universală: întreaga frumusețe este o revărsare a razelor lui.

Rezultă în mod evident că adevărata pietate, sau chiar adevărata fericire, constă în iubirea față de Dumnezeu, însă o iubire luminată, a cărei ardoare să fie însoțită de lumină. Din acest fel de iubire ia naștere plăcerea în faptele bune ce dă relief virtuții și, raportînd totul la Dumnezeu, ca la centru, duce omenescul spre divin. Căci făcîndu-ne datoria, ascultînd de rațiune, îndeplinim ordinele supremei rațiuni, ne îndreptăm toate gîndurile spre binele comun, cîtuși de puțin diferit de gloria lui Dumnezeu; descoperim că nu există interes particular mai mare decît de a-l îmbrățișa pe cel general și ne facem datoria față de noi înșine complăcîndu-ne în a ne procura adevăratele avantaje ale oamenilor. Fie că reușim sau nu, sîntem mulțumiți de ceea ce ni se întîmplă, cînd ne supunem voinței lui Dumnezeu și cînd știm că ceea ce vrea el este cel-mai-binele: înainte ca el să-și declare voința prin eveniment, încercăm s-o prevedem, făcînd ceea ce ni se pare conform ordinelor lui. Cînd sîntem într-o asemenea stare de spirit, nu sîntem dezgustați de nereușită, nu regretăm decît greșelile noastre; iar nerecunoștința oamenilor nu ne determină să renunțăm la manifestarea dispoziției noastre binefăcătoare. Caritatea noastră este umilă și plină de cumpătare, ea nu se preface că domină; în egală măsură atenți la defectele noastre și la calitățile altcuiva, sîntem înclinați să ne criticăm acțiunile, să le scuzăm și să le îndreptăm pe cele ale altora: și aceasta pentru a ne perfecționa și pentru a nu păgubi pe nimeni. Nu există pietate acolo unde nu există caritate, iar fără a fi îndatoritori și binefăcători, nu am putea dovedi o devoțiune sinceră.

Firea bună, educația potrivită, frecventarea persoanelor pioase și virtuoase pot contribui mult la a pune sufletele în această frumoasă postură; însă principiile bune le influențează cel mai mult. După cum am spus deja, trebuie să îmbinăm lumina și ardoarea, trebuie ca perfecțiunile intelectului să ducă la desăvîrșirea celor ale voinței. Practicile virtuții, ca și cele ale viciului, pot fi urmarea unei simple obișnuințe; îi putem prinde gustul; dar atunci cînd virtutea este rațională, cînd se raportează la Dumnezeu, care este suprema rațiune a lucrurilor, ea are cunoașterea drept fundament. Nu l-am putea iubi pe Dumnezeu fără a-i cunoaște perfecțiunile, iar această cunoaștere cuprinde *principiile* adevăratei pietăți. *Scopul adevăratei religii* trebuie să fie acela de a le imprima în suflete: însă nu știu

cum s-a întîmplat de multe ori că oamenii, învăţaţii religiei s-au îndepărtat foarte mult de acest scop. Împotriva intenţiei divinului nostru învăţător, devoţiunea a fost redusă la ceremonii, iar doctrina a fost împovărată de formule. Deseori, ceremoniile nu au fost capabile să întreţină exercitarea virtuţii, iar cîteodată formulele nu au fost lămuritoare. E de crezut aşa ceva? unii creştini şi-au închipuit că pot fi cucernici fără a-şi iubi aproapele şi pioşi fără a-l iubi pe Dumnezeu; ori au crezut că-şi pot iubi aproapele fără a-i sluji sau că îl pot iubi pe Dumnezeu fără a-l cunoaşte. Mai multe veacuri au trecut pînă ca publicul să-şi fi dat seama de această lipsă; şi mai există încă rămăşiţe din domnia tenebrelor. Vedem uneori oameni care vorbesc bine despre pietate, devoţiune, religie, ocupîndu-se chiar cu predarea lor, însă nu se dovedesc a fi la fel de învăţaţi în privinţa perfecţiunilor divine. Ei concep greşit bunătatea şi dreptatea suveranului universului; îşi imaginează un Dumnezeu care nu merită cîtuşi de puţin să fie imitat şi iubit. Mi s-a părut că acest fapt are consecinţe primejdioase, întrucît contează foarte mult ca sursa însăşi a pietăţii să nu fie viciată. Vechile erori ale celor ce au acuzat divinitatea sau care au făcut din ea un principiu rău au fost cîteodată reluate în zilele noastre: s-a recurs la puterea irezistibilă a lui Dumnezeu, cînd era vorba de a-i arăta mai degrabă suprema bunătate; s-a folosit o putere despotică, pe cînd trebuia concepută o putere dominată de cea mai perfectă înţelepciune. Am remarcat că aceste convingeri, capabile să pricinuiască neajunsuri, se bazau în special pe noţiuni confuze, privitoare la libertate, necesitate, destin; nu o dată am pus mîna pe pană în asemenea situaţii, pentru a da lămuriri asupra acestor chestiuni importante. Dar într-un sfîrşit m-am văzut obligat să-mi adun reflecţiile asupra tuturor acestor subiecte legate unele de altele şi să le împărtăşesc publicului. Este ceea ce am încercat în *Eseurile* reunite aici, *asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului.*

Există două labirinturi faimoase în care raţiunea se rătăceşte de foarte multe ori: primul se referă la marea chestiune *a liberului şi a necesarului*, mai ales în legătură cu producerea şi originea răului; celălalt se manifestă cu prilejul discuţiei în jurul *continuului* şi al *indivizibililor*, ce îi apar ca elemente, şi unde trebuie să intre analiza *infinitului*. Primul îi încurcă aproape pe toţi oamenii, celălalt îi pune la încercare doar pe filosofi. Poate voi avea altă dată ocazia de a da explicaţii asupra celui de-al doilea şi de a scoate în evidenţă faptul că, în absenţa unei concepţii clare cu privire la natura substanţei şi a materiei, s-au adoptat false poziţii, ducînd la dificultăţi insurmontabile, a căror adevărată utilizare ar trebui să fie chiar răsturnarea acestor poziţii. Dacă cunoaşterea continuului este importantă pentru speculaţie, cea a necesităţii este astfel pentru

practică; acesta va fi subiectul tratatului de față, cu aspectele ce i se asociază, și anume libertatea omului și dreptatea lui Dumnezeu.

Oamenii din aproape toate timpurile au fost tulburați de un sofism pe care cei din vechime îl numeau *argumentul lenes*[1], fiindcă tindea să nu facă nimic sau măcar să nu aibă grijă de nimic și să nu urmeze decît panta plăcerilor prezente. Căci, se spunea, dacă viitorul este necesar, ceea ce trebuie să se întîmple se va întîmpla, orice aș face. Or, viitorul este necesar, fie pentru că divinitatea prevede totul și chiar îl prestabilește, guvernînd toate lucrurile din univers; fie pentru că totul se întîmplă cu necesitate, prin înlănțuirea cauzelor; fie, în sfîrșit, prin însăși natura adevărului care este determinată în enunțurile ce se pot formula în legătură cu evenimentele viitoare, de vreme ce enunțul trebuie să fie întotdeauna adevărat sau fals în el însuși, deși nu știm de fiecare dată ce este. Și toate aceste rațiuni de determinare aparent diferite se întîlnesc în cele din urmă ca liniile în același cadru: căci există un adevăr în evenimentul viitor, care este predeterminat prin cauze, iar Dumnezeu îl prestabilește fixîndu-i cauzele.

Ideea greșit înțeleasă a necesității, fiind folosită în practică, a dat naștere la ceea ce numesc eu *fatum mahometanum**, destinul după modelul turcesc; întrucît turcilor li se reproșează că nu evită pericolele și că nu părăsesc nici locurile unde bîntuie ciuma, prin raționamente de felul celor amintite mai sus. Ceea ce numim *fatum stoicum* nu era atît de sumbru cum lasă se se creadă: nu-i abătea pe oameni de la treburile lor; însă tindea să le dea liniștea cu privire la evenimente, luînd în considerare necesitatea care ne face inutile grijile și supărările: astfel, acești filosofi nu erau foarte departe de doctrina Domnului nostru, care nu recomandă îngrijorarea pentru ziua de mîine, comparînd-o cu strădania inutilă a unui om de a crește în înălțime.

Este adevărat că învățăturile stoicilor (poate și ale altor filosofi celebri din vremea noastră), limitîndu-se la pretinsa necesitate, nu pot da decît o răbdare forțată; în timp ce Domnul nostru ne inspiră cugetări mai sublime și ne oferă chiar mijlocul de a ne simți mulțumiți, atunci cînd ne asigură că, Dumnezeu fiind bun și înțelept în cel mai înalt grad, avînd grijă de toate, pînă și de ultimul nostru fir de păr, încrederea noastră în el trebuie să fie deplină: astfel încît, dacă am fi capabili s-o înțelegem, am vedea că nici nu putem dori ceva mai bun (atît în mod absolut, cît și pentru noi) decît ceea ce face el. Ca și cum am spune oamenilor: faceți-vă datoria, fiți mulțumiți de ceea ce se va întîmpla, nu numai pentru că nu ați putea opune rezistență providenței divine sau naturii lucrurilor (ceea ce

* Soartă sau destin de tip mahomedan; mai jos: destin de tip stoic.

poate fi de-ajuns pentru a fi *liniştit* şi nu pentru a fi mulţumit), ci pentru că aveţi de-a face cu un stăpîn bun. Este ceea ce putem numi *fatum christianum**.

Totuşi, se dovedeşte că oamenii, în cea mai mare parte, şi chiar unii creştini fac să se amestece în practica lor cîte ceva din destinul după modelul turcesc, deşi nu o recunosc suficient. E drept că nu sînt inerţi şi indiferenţi cînd sînt puşi în faţa unor pericole evidente sau a unor mari speranţe manifeste; căci nu vor ezita să iasă dintr-o casă pe punctul de a se prăbuşi şi de a ocoli o prăpastie întîlnită în calea lor; şi vor săpa în pămînt pentru a dezgropa o comoară pe jumătate descoperită, fără a aştepta ca destinul s-o scoată la iveală. Dar atunci cînd binele sau răul este îndepărtat, îndoielnic, iar remediul este chinuitor sau nu ni-i pe plac, argumentul leneş ni se pare bun: de exemplu, cînd este vorba de a ne menţine sănătatea şi chiar viaţa printr-un regim riguros, oamenii cărora le dăm sfaturi în acest sens răspund de foarte multe ori că zilele ne sînt numărate şi că nu foloseşte la nimic să luptăm împotriva a ceea ce Dumnezeu ne rezervă. Însă aceleaşi persoane recurg la leacurile cele mai ridicole, cînd boala neglijată se înrăutăţeşte. Aproape la fel judecăm cînd deliberarea este cam încurcată, de pildă, cînd ne întrebăm *quod vitae sectabor iter***?, ce profesiune trebuie să ne alegem; cînd este vorba de o căsătorie ce se pune la cale, despre un război ce trebuie pornit, despre o bătălie ce trebuie dată; în asemenea cazuri, mulţi vor fi înclinaţi să evite osteneala de a discuta şi să se lase în voia soartei sau a temperamentului, ca şi cum raţiunea nu ar trebui folosită decît în cazurile uşoare. Vom judeca atunci după modelul turcesc (deşi numim aceasta, în chip nepotrivit, a ne lăsa în grija Providenţei, ceea ce se produce numai cînd ne facem datoria) şi deseori vom utiliza argumentul leneş, extras din destinul implacabil, pentru a evita să judecăm cum se cuvine; fără a ţine cont că, dacă acest raţionament împotriva raţiunii ar fi bun, el s-ar realiza întotdeauna, indiferent că deliberarea este sau nu uşoară. În parte, această lene se află la originea practicilor superstiţioase ale ghicitorilor, de care oamenii se simt atraşi la fel de uşor ca de piatra filosofală, întrucît ar prefera scurtăturile pentru a ajunge la fericire fără greutate.

Nu mă refer aici la cei ce se lasă în voia soartei, deoarece ei au fost fericiţi înainte, ca şi cum ar exista în aceasta ceva stabil. Raţionamentul lor dinspre trecut spre viitor este la fel de puţin întemeiat ca principiile astrologiei sau ale celorlalte divinaţii; ei nu ţin cont că există de obicei un flux şi un reflux al norocului, *una*

* Destin în înţeles creştin.
** „Ce drum voi croi vieţii?" (Ausonius, *Idile*, XIII, 1).

*marea**, cum au obiceiul să spună italienii cînd joacă bassetta, şi fac observaţii particulare, cărora nu aş sfătui totuşi pe nimeni să le acorde încredere. Cu toate acestea, încrederea pe care o au unii în sansa lor serveşte deseori la a le da oamenilor curaj, în special soldaţilor, şi face ca ei să aibă într-adevăr norocul pe care şi-l atribuie, după cum prezicerile fac adesea să se întîmple ceea ce a fost prezis şi după cum se spune că opinia mahomedanilor asupra destinului îi face hotărîţi. Astfel, pînă şi greşelile au cîteodată o anumită utilitate; însă, de obicei, servesc la a repara alte greşeli, iar adevărul este preferabil în mod absolut.

Dar abuzăm de pretinsa necesitate a destinului atunci cînd ne folosim de ea pentru a ne scuza viciile şi libertinajul. Adesea, i-am auzit spunînd pe unii tineri dezgheţaţi, care voiau să facă puţin pe deştepţii, că este inutil să predicăm virtutea, să blamăm viciul, să nutrim speranţa în recompense şi să stîrnim teama de pedepse, de vreme ce putem spune despre cartea destinelor că ceea ce stă scris, stă scris, iar comportamentul nostru n-ar mai putea schimba nimic; astfel, cel mai bine e să ne urmăm înclinaţiile şi să nu ne oprim decît la ceea ce ne poate mulţumi în prezent. Ei nu meditau cîtuşi de puţin asupra consecinţelor stranii ale acestui argument, ce ar dovedi prea multe, de exemplu că trebuie să luăm o băutură plăcută, deşi am şti că este otrăvită. Căci din acelaşi motiv (dacă ar fi valabil) aş putea spune: dacă stă scris în arhivele Parcelor că otrava mă va ucide sau îmi va face rău peste puţin timp, aceasta se va întîmpla, chiar dacă n-aş consuma băutura de leac; dacă asta nu stă scris, nu se va întîmpla, chiar dacă aş bea-o; prin urmare, îmi voi putea urma nestingherit înclinaţia de a lua ce este plăcut, oricît de dăunător ar fi: ceea ce conţine o absurditate evidentă. Această obiecţie îi mai tempera, însă reveneau întotdeauna la raţionamentul lor, întors pe toate feţele, pînă cînd li s-a demonstrat în ce constă cusurul sofismului. Şi anume, este fals că evenimentul se întîmplă orice am face; el se va întîmpla pentru că facem ceea ce duce la el; şi dacă evenimentul este scris, cauza care va face ca el să se întîmple este şi ea scrisă. Astfel, legătura între efecte şi cauze, departe de a impune doctrina unei necesităţi păgubitoare pentru practică, serveşte la a o distruge.

Dar fără a avea intenţii rele şi influenţate de libertinaj, putem considera astfel ciudatele urmări ale unei necesităţi fatale; afirmînd că ea ar distruge liberul arbitru, esenţial pentru moralitatea acţiunii; întrucît dreptatea şi nedreptatea, lauda şi blamul, pedeapsa şi răsplata nu ar putea avea loc în raport cu acţiunile necesare şi nimeni nu va putea fi obligat să facă imposibilul sau să nu facă deloc ceea

* O marce.

ce este absolut necesar. Nu vom avea intenţia să abuzăm de această reflecţie pentru a favoriza neregularitatea, însă nu vom fi mai puţin stînjeniţi cîteodată, cînd va fi vorba să judecăm faptele altuia sau, mai degrabă, să răspundem obiecţiilor, unele privitoare chiar la acţiunile lui Dumnezeu, despre care voi vorbi în curînd. Şi cum o necesitate insurmontabilă ar deschide poarta nelegiuirii, fie prin impunitatea pe care am putea-o infera de aici, fie prin inutilitatea faptului de a dori să te opui unui torent ce poartă totul cu sine, este important să marcăm diferitele grade ale necesităţii şi să arătăm că există unele nevătămătoare, după cum există altele care nu ar putea fi acceptate fără a da loc unor urmări negative.

Unii merg mai departe: nemulţumindu-se cu a se folosi de pretextul necesităţii pentru a dovedi că virtutea şi viciul nu implică nici binele, nici răul, au îndrăzneala de a face divinitatea părtaşă la dezordinile lor şi îi imită pe vechii păgîni, care atribuiau zeilor cauza crimelor lor, ca şi cum o divinitate i-ar împinge la rău. Filosofia creştinilor, recunoscînd mai bine decît filosofia anticilor dependenţa lucrurilor de primul autor şi participarea lui la toate acţiunile creaturilor, a părut să sporească încurcătura. Cîţiva oameni pricepuţi din zilele noastre au ajuns să nu le recunoască nici o acţiune creaturilor; iar dl Bayle, împărtăşind întru cîtva această părere neobişnuită, s-a folosit de ea pentru a înălţa din nou dogma decăzută a celor două principii sau a celor doi zei, unul bun, celălalt rău, ca şi cum această dogmă ar răspunde mai bine dificultăţilor legate de originea răului; deşi el recunoaşte de altfel că este o părere de nesusţinut şi că unitatea principiului îşi are incontestabil fundamentul în raţiunile *a priori*; însă el vrea să infereze de aici că judecata noastră se tulbură şi nu ar putea răspunde obiecţiilor şi că nu trebuie să încetăm numai pentru atît de a ne limita strict la dogmele revelate, conform cărora există un singur Dumnezeu bun, puternic şi înţelept în cel mai înalt grad. Dar mulţi cititori, convinşi de caracterul insolubil al acestor obiecţii, crezîndu-le cel puţin la fel de puternice ca dovezile adevărului religiei, ar trage consecinţe pernicioase.

Dacă nu ar exista participarea lui Dumnezeu la faptele rele, nu am înceta să invocăm obiecţia potrivit căreia el le prevede şi le îngăduie, putînd să le împiedice prin atotputernicia lui. De aceea, cîţiva filosofi şi chiar cîţiva teologi au preferat să-i refuze cunoaşterea detaliată a lucrurilor şi, mai ales, a evenimentelor viitoare decît să-i acorde ceea ce ei credeau că îi contrazice bunătatea. Socinienii[2] şi Conrad Vorstius înclină spre acea parte; iar Thomas Bonartes, pseudonimul unui iezuit englez foarte savant, autor al cărţii *De concordia scientiae cum fide*, despre care voi vorbi mai jos, pare s-o insinueze şi el.

Firește că ei nu au dreptate; dar nici alții n-au mai mult, cei care, convinși că nimic nu se face fără voința și fără puterea lui Dumnezeu, îi atribuie intenții și acțiuni atît de nedemne de cea mai mare și mai bună dintre toate ființele, încît s-ar spune că acești autori au renunțat cu adevărat la dogma ce recunoaște dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu. Alții au crezut că, fiind stăpînul absolut al universului, ar putea face ca păcatele să fie comise, fără a-și prejudicia în nici un fel sfințenia, numai pentru că așa îi place sau din plăcerea de a pedepsi; sau chiar că s-ar putea complăcea în a-i pedepsi veșnic pe nevinovați, fără a face dreptate, întrucît nimeni nu are dreptul sau puterea de a-i controla acțiunile. Unii au mers pînă la a spune că Dumnezeu acționează realmente în felul acesta; și, sub pretextul că noi nu însemnăm nimic în raport cu el, ne compară cu viermii de care nu-ți pasă cînd îi calci sau cu animalele de altă specie decît noi, pe care le brutalizăm fără scrupule.

Cred că unele persoane, de altfel bine intenționate, ajung la asemenea reflecții deoarece nu le cunosc suficient de bine urmările. Ele nu observă că, practic, asta înseamnă că distrug dreptatea lui Dumnezeu; cum vom califica un asemenea tip de justiție ce nu are decît voința drept regulă: adică unde voința nu este călăuzită de regulile binelui și înclină de-a dreptul la rău; numai dacă nu este noțiunea cuprinsă în definiția tiranică a lui Thrasymachos, la Platon[3], care spunea că *drept* nu este decît ceea ce este pe placul celui mai puternic? La aceasta se limitează, fără să-și dea seama, cei ce fundează orice obligație pe constrîngere și iau, în consecință, puterea ca măsură a dreptului. Însă vom lăsa imediat la o parte maxime atît de bizare și atît de puțin capabile să-i facă pe oameni buni și caritabili prin imitarea lui Dumnezeu, cînd vom fi luat bine aminte la faptul că un Dumnezeu care s-ar complăcea în răul altuia nu s-ar deosebi cu nimic de principiul rău al maniheilor[4], presupunînd că acest principiu a devenit singurul stăpîn al universului; și că, prin urmare, trebuie să-i atribuim adevăratului Dumnezeu sentimente care să-l facă demn de a fi numit principiu bun.

Din fericire, asemenea dogme exagerate aproape că nu mai subzistă printre teologi; totuși, cîteva persoane de spirit, cărora le place să facă obiecții, le-au scos din uitare: ei caută să ne sporească încurcătura, intrînd în controversele cărora teologia creștină le-a dat naștere în urma contestărilor filosofiei. Filosofii au analizat problemele necesității, ale libertății și ale originii răului; teologii le-au adăugat pe cele ale păcatului originar, ale grației și ale predestinării. Corupția originară a speciei umane, venită din primul păcat, ni se pare că a impus o necesitate naturală de a păcătui, fără intervenția grației divine; însă necesitatea nefiind compatibilă cu

pedepsirea, vom deduce că o grație suficientă ar trebui să fi fost dată tuturor oamenilor; ceea ce, aparent, nu prea se potrivește cu experiența.

Însă dificultatea este mare mai ales în raport cu rolul lui Dumnezeu în mîntuirea oamenilor. Există puțini mîntuiți sau aleși; deci Dumnezeu nu are voința decretoare de a alege pe mulți. Și, de vreme ce recunoaștem că aceia pe care i-a ales nu o merită mai mult decît ceilalți și că nu sînt mai puțin răi în fond, ceea ce au bun venind doar din darul lui Dumnezeu, dificultatea sporește. Așadar, unde îi este dreptatea (se va spune) sau, cel puțin, unde îi este bunătatea? Parțialitatea, sau considerațiile personale, merge împotriva dreptății; iar cel ce îi limitează bunătatea fără motiv probabil că n-o are îndeajuns. Este adevărat că cei ce nu sînt aleși sînt pierduți din propria lor vină, lipsindu-le bunăvoința sau credința nestrămutată; dar depindea numai de Dumnezeu să le-o dea. Se știe că, în afară de grația internă, circumstanțele externe îi deosebesc de obicei pe oameni și că educația, anturajul, exemplul îndreaptă adesea ori corup firea omului. Or, Dumnezeu făcînd să apară circumstanțe prielnice pentru unii și lăsîndu-i pe alții în situații care contribuie la nefericirea lor, nu vom avea motive să ne mirăm? Și se pare că nu este suficient să afirmăm o dată cu unii că *grația internă* este universală și egală pentru toți, de vreme ce aceiași autori sînt obligați să recurgă la exclamațiile sfîntului Pavel și să spună *O, adîncime!* cînd își dau seama cît de diferiți sînt oamenii prin grațiile externe, ca să spunem așa, adică ivite în diversitatea circumstanțelor și pe care Dumnezeu le-a făcut să apară, asupra cărora oamenii nu au nici o putere, dar care au totuși o influență atît de mare asupra a ceea ce se raportează la mîntuirea lor.

Nu vom cîștiga mare lucru spunînd împreună cu sfîntul Augustin că, oamenii fiind toți puși sub osîndă prin păcatul lui Adam, Dumnezeu putea să-i lase pe toți în nenorocire și numai din bunătate pură i-a scos de acolo pe unii. Căci, pe lîngă faptul că este ciudat ca păcatul altuia să osîndească pe cineva, rămîne întrebarea de ce Dumnezeu nu-i scapă pe toți, de ce scapă cea mai mare parte și de ce pe unii mai curînd decît pe alții. Este stăpînul lor, e drept, însă este un stăpîn bun și just; puterea lui este absolută, însă înțelepciunea nu-i permite s-o exercite în chip arbitrar și despotic, căci ar fi într-adevăr tiranică.

În plus, căderea primului om petrecîndu-se numai cu îngăduința lui Dumnezeu, iar Dumnezeu hotărîndu-se s-o permită numai după ce i-a luat în considerare consecințele, și anume corupția celei mai mari părți din specia umană și existența unui mic număr de aleși, cu părăsirea tuturor celorlalți; este inutil să ascundem dificultatea, limitîndu-ne la masa deja coruptă: căci trebuie să ne întoarcem,

orice-ar fi, la cunoașterea urmărilor primului păcat, anterioară decretului prin care Dumnezeu l-a permis și prin care a permis în același timp ca damnații să fie cuprinși în mulțimea pierzaniei, fără a fi scoși vreodată din ea; căci Dumnezeu și înțeleptul nu decid nimic fără a ține cont de consecințe.

Sperăm să înlăturăm toate aceste dificultăți. Vom arăta că *necesitatea absolută*, numită de asemenea logică și metafizică, uneori geometrică, singura de temut, nu se găsește în acțiunile libere; și că astfel libertatea este scutită nu numai de constrîngere, ci și de adevărata necesitate. Vom dovedi că însuși Dumnezeu, deși alege întotdeauna binele cel mai mare, nu acționează deloc dintr-o necesitate absolută; și că legile naturii, prescrise de Dumnezeu, bazate pe acord, se află la egală distanță de adevărurile geometrice, absolut necesare, și decretele arbitrare: ceea ce dl Bayle și alți noi filosofi nu au înțeles suficient de bine. În același timp, vom demonstra că există o indiferență în libertate, întrucît nu există o necesitate absolută de o parte sau cealaltă; dar că nu există niciodată o indiferență de perfect echilibru. Vom arăta și că în acțiunile libere există o perfectă spontaneitate, dincolo de tot ceea ce s-a conceput pînă acum. În sfîrșit, vom face să se înțeleagă faptul că necesitatea ipotetică și necesitatea morală care rămîn în acțiunile libere nu prezintă incoveniente, iar că *argumentul leneș* este un adevărat sofism.

În ceea ce privește originea răului, în raport cu Dumnezeu, facem o apologie a perfecțiunilor lui, care îi subliniază sfințenia, dreptatea, bunătatea și, în aceeași măsură, grandoarea, puterea și independența. Indicăm în ce fel este posibil ca totul să depindă de el, să sprijine toate acțiunile creaturilor, chiar să creeze în permanență creaturile, dacă vreți, și totuși, ca el să nu fie autorul păcatului; în ce fel trebuie să concepem natura privativă a păcatului. Mai mult, arătăm că răul are o altă sursă decît voința lui Dumnezeu, și de aceea avem dreptate să spunem despre răul greșelii că Dumnezeu nu îl vrea, ci numai îl îngăduie. Dar, ceea ce este cel mai important, dovedim că Dumnezeu a putut să îngăduie păcatul și slăbiciunea, să concure și să contribuie chiar la ele, fără a dăuna sfințeniei și bunătății lui supreme: deși, în mod absolut, el ar fi putut evita toate aceste rele.

Cît despre grație și predestinare, argumentăm exprimările cele mai frecvente, de pildă: că ne-am convertit numai prin grația binevoitoare a lui Dumnezeu și că nu am putea face binele fără sprijinul lui; că Dumnezeu dorește mîntuirea tuturor oamenilor și că nu-i osîndește decît pe cei cu rea-voință; că el dă tuturor o grație suficientă, cu condiția ca oamenii să vrea s-o folosească; că Isus Christos fiind principiul și centrul electiunii, Dumnezeu i-a destinat pe aleși

la mîntuire, deoarece el a prevăzut că se vor lega de doctrina lui Isus prin credinţa nestrămutată; deşi este adevărat că această raţiune a alegerii nu este ultima şi că însăşi previziunea constituie o urmare a decretului său anterior; avînd în vedere că credinţa este un dar de la Dumnezeu şi că i-a predestinat s-o aibă prin raţiunile unui decret superior, ce împarte harurile şi circumstanţele în funcţie de profunzimea supremei sale înţelepciuni.

Or, cum unul din cei mai pricepuţi oameni din vremea noastră, a cărui elocinţă era la fel de remarcabilă ca inteligenţa, făcînd dovada unei erudiţii extrem de vaste, a fost interesat, dintr-un imbold necunoscut mie, să pună admirabil în evidenţă toate dificultăţile acestei probleme sus-amintite, am găsit o bună ocazie de a ne ocupa de ea, intrînd împreună cu el în amănunte. Recunoaştem că dl Bayle (căci este uşor de văzut că despre el vorbim) are de partea lui toate avantajele, mai puţin cel al esenţei lucrului; sperăm însă că adevărul gol-goluţ (despre care el însuşi recunoaşte că este de partea noastră) va birui asupra tuturor podoabelor elocinţei şi erudiţiei, cu condiţia să-l dezvoltăm cum se cuvine; şi sperăm că vom reuşi cu atît mai mult cu cît pledăm cauza lui Dumnezeu, iar una din maximele afirmate de noi aici constă în aceea că sprijinul lui Dumnezeu nu le lipseşte celor ce nu duc lipsă de bunăvoinţă. Autorul discursului de faţă crede că a dat destule dovezi în acest sens, prin interesul deosebit acordat materiei în chestiune. A meditat din tinereţe asupra ei, a discutat despre aceasta cu cîţiva dintre cei mai importanţi oameni ai timpului şi s-a instruit în continuare prin lecturile din autorii buni. Iar succesul pe care i l-a oferit Dumnezeu (în opinia multor judecători competenţi) în alte cîteva meditaţii profunde, unele cu o mare influenţă în domeniu, îi dau poate dreptul de a se bucura de atenţia cititorilor care iubesc adevărul şi sînt capabili să-l caute.

El a mai avut raţiuni particulare destul de importante, ce l-au îndemnat să scrie despre acest subiect. Conversaţiile purtate cu cîţiva oameni de litere şi de curte, în Germania şi în Franţa, mai ales cu o prinţesă din cele mai remarcabile şi cele mai desăvîrşite[5], l-au împins nu o dată s-o facă. Avusese onoarea de a-i comunica prinţesei părerea lui asupra cîtorva pasaje din excelentul dicţionar al dlui Bayle, unde religia şi raţiunea apar drept rivale şi unde dl Bayle vrea să reducă raţiunea la tăcere, după ce a lăsat-o să vorbească prea mult; ceea ce el numeşte triumful credinţei. De atunci, autorul a afirmat că alta este convingerea lui, deşi este bucuros că un asemenea geniu i-a dat ocazia să aprofundeze aceste probleme pe cît de importante, pe atît de dificile. El a mărturisit că le-a examinat şi cu mult timp înainte, că uneori a chibzuit în legătură cu publicarea cugetărilor sale asupra acestui subiect, al

căror scop principal trebuia să fie cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum este ea necesară pentru a trezi pietatea și a spori virtutea. Această prințesă l-a încurajat mult să-și ducă vechiul plan la îndeplinire, cîțiva prieteni i s-au alăturat, iar el era cu atît mai înclinat să dea curs îndemnurilor, cu cît avea motive să spere că, în urma cercetării, cunoștințele dlui Bayle l-ar ajuta mult să pună materia în lumina pe care ar putea s-o primească prin grija lor. Însă mai multe piedici i-au stat în cale; iar moartea neasemuitei regine n-a fost cea mai mică. S-a întîmplat totuși ca dl Bayle să fie atacat de oameni eminenți, care au început să examineze același subiect; el le-a răspuns pe larg și întotdeauna cu ingeniozitate. Am fost atent la disputa lor, pînă la a mă implica și eu. Iată în ce fel:

Am publicat un sistem nou[6] ce părea capabil să explice uniunea sufletului și a corpului: el a fost destul de apreciat chiar și de cei care nu erau de acord cu el, iar unii mi-au mărturisit că deja gîndeau ca mine, dar fără a fi ajuns la o explicație atît de clară înainte de a fi citit ce am scris. Dl Bayle l-a analizat în *Dicționarul istoric și critic*, articolul *Rorarius*. El a crezut că deschiderile pe care le făceam meritau să fie cultivate; el le-a valorificat în anumite privințe și, în același timp, a precizat ce anume punea încă probleme. N-am ezitat însă să răspund cum se cuvine unor expresii atît de binevoitoare și unor considerații atît de instructive ca ale sale și, pentru a trage mai multe foloase, am publicat o serie de lămuriri în *Histoire des ouvrages des savants*, iulie 1698. Dl Bayle a replicat la aceasta în a doua ediție a dicționarului. I-am mai trimis un răspuns, încă netipărit; nu știu dacă el a mai ripostat.

Totuși, s-a întîmplat că dl Le Clerc[7], folosind în a sa *Bibliothèque choisie* un citat din *The True Intellectual System*, al răposatului domn Cudworth, și explicînd acolo anumite naturi plastice, pe care excelentul autor le folosea la generarea animalelor, dl Bayle a crezut (a se vedea *Continuation des Pensées diverses*, cap. 21, art. 11) că aceste naturi fiind lipsite de cunoaștere, instituindu-le, se șubrezea argumentul care dovedește, prin admirabila alcătuire a lucrurilor, că este necesar ca universul să aibă o cauză inteligentă. Dl Le Clerc a replicat (al patrulea articol din vol. 5 al *Bibliothèque choisie*) că aceste naturi aveau nevoie să fie călăuzite de înțelepciunea divină. Dl Bayle a insistat (art. 7 din *Histoire des ouvrages des savants*, august 1704) că o simplă dirijare nu era de-ajuns pentru o cauză lipsită de cunoaștere, numai dacă nu este luată drept un simplu instrument al lui Dumnezeu, în care caz ea ar deveni inutilă. Sistemul meu a fost menționat în treacăt; ceea ce mi-a dat ocazia de a-i trimite un scurt memoriu[8] celebrului autor al *Histoire des ouvrages des savants*, pe care l-a pus în art. 9, în luna mai 1705, unde am încercat să arăt că, la drept vorbind, mecanismul este

suficient pentru a produce corpurile organice ale animalelor, fără a avea nevoie de alte naturi plastice, cu condiţia să i se adauge *preformarea* deja în întregime organică în seminţele care se nasc, conţinute în corpurile din care s-au născut, pînă la seminţele primare; ceea ce nu putea veni decît de la autorul tuturor lucrurilor, infinit de puternic şi de înţelept, care, făcînd totul mai întîi cu ordine, a prestabilit orice rînduială şi orice modalitate de a acţiona din viitor. Nu există haos în interiorul lucrurilor, iar organismul este pretutindeni într-o materie a cărei dispunere vine de la Dumnezeu. El s-ar dezvălui cu atît mai mult cu cît am merge mai departe în anatomia corpurilor; şi am continua să-l remarcăm, chiar dacă am merge la infinit, ca natura, şi am continua subdivizarea prin cunoaşterea noastră, cum ea a şi făcut-o de altfel.

Cum pentru a explica această minune a *generării animalelor* mă serveam de o armonie prestabilită, adică de acelaşi mijloc utilizat pentru a explica o altă minune, şi anume corespondenţa sufletului cu corpul, punînd astfel în evidenţă uniformitatea şi fecunditatea principiilor pe care le folosisem, se pare că asta l-a făcut pe dl Bayle să-şi reamintească de sistemul meu, ce dă socoteală de această corespondenţă şi pe care îl examinase odinioară. El a declarat (*Rép. aux questions d'un provincial*, cap. 180, p. 1253, vol. 3) că, după părerea lui, Dumnezeu nu a putut da materiei sau oricărei alte cauze facultatea de a organiza, fără a-i comunica ideea şi cunoaşterea organizării; şi că nu era încă dispus să creadă că Dumnezeu, cu toată puterea lui asupra naturii şi cu toată preştiinţa lui cu privire la accidentele ce se pot întîmpla, ar fi putut ordona lucrurile în aşa fel încît, numai prin legile mecanicii, un vas (de exemplu) să meargă în portul de destinaţie, fără a fi condus pe rută de către un cîrmaci inteligent. Am fost surprins să văd că puterii lui Dumnezeu i se dau limite, fără a aduce nici o dovadă, fără a evidenţia faptul că, în ceea ce priveşte obiectul, ar exista pericolul unei contradicţii, iar în privinţa lui Dumnezeu, cel al unei imperfecţiuni, deşi arătasem în replica mea că şi oamenii fac adesea prin automate ceva asemănător cu mişcările ce vin de la raţiune; şi că un spirit finit (dar cu mult mai presus decît al nostru) ar putea să execute chiar ceea ce dl Bayle crede imposibil pentru Divinitate: în plus, Dumnezeu fixînd dinainte toate lucrurile în acelaşi timp, precizia drumului acestui vas nu ar fi mai neobişnuită decît aceea a unei flăcări ce ar merge de-a lungul unei sfori într-un foc de artificii, toate reglementările pentru toate lucrurile prezentînd o perfectă armonie între ele şi determinîndu-se reciproc.

Această declaraţie a dlui Bayle mă provoca să dau un răspuns şi aveam intenţia să-i demonstrez că, numai dacă spunem că Dumnezeu generează el însuşi corpurile printr-un miracol perpetuu sau că a

dat această sarcină unor inteligențe a căror putere și știință sînt aproape divine, trebuie să deducem că Dumnezeu a *preformat* lucrurile astfel încît noile organizări să nu fie decît o urmare mecanică a unei constituiri organice precedente; ca atunci cînd fluturii provin din viermii de mătase, în cazul cărora dl Swammerdam[9] a arătat că nu există decît dezvoltare. Aș fi adăugat că nimic nu este mai capabil decît preformarea plantelor și animalelor să-mi confirme sistemul armoniei prestabilite între suflet și corp, unde corpul este înclinat prin alcătuirea lui originară să execute, cu ajutorul lucrurilor externe, tot ceea ce face conform voinței sufletului, așa cum, prin alcătuirea lor originară, seminţele execută firesc intenţiile lui Dumnezeu printr-o măiestrie mai mare decît aceea care face ca în corpul nostru totul să se execute în conformitate cu hotărîrile voinței. De vreme ce însuși dl Bayle apreciază pe bună dreptate că există mai multă măiestrie în organizarea animalelor decît în cel mai frumos poem din lume sau în cea mai frumoasă descoperire de care este în stare spiritul uman, rezultă că sistemul meu cu privire la relația între suflet și corp este la fel de facil ca părerea comună asupra generării animalelor, căci această părere (ce mi se pare veritabilă) implică într-adevăr faptul că înțelepciunea lui Dumnezeu a făcut natura în așa fel încît, în virtutea legilor ei, este capabilă să genereze animalele; iar eu o nuanțez și îi scot mai bine în relief posibilitatea prin intermediul *preformării*. După aceea, nu vom mai avea motiv să ni se pară straniu că Dumnezeu a făcut corpul astfel încît, potrivit legilor sale, poate executa planurile sufletului rațional, întrucît tot ceea ce sufletul rațional poate comanda corpului este mai puțin dificil decît organizarea pe care Dumnezeu a comandat-o seminţelor. Dl Bayle spune (*Réponse aux questions d'un provincial*, cap. 182, p. 1294) că numai de puțin timp încoace au apărut persoane care au înțeles că formarea corpurilor vii nu ar putea fi o lucrare naturală; ceea ce ar putea spune, urmîndu-și principiile, și despre corespondența sufletului și a corpului, de vreme ce Dumnezeu face legătura între ele în sistemul cauzelor ocazionale adoptat de acest autor. Însă aici nu accept supranaturalul decît la începutul lucrurilor, cu privire la prima generare a animalelor sau cu privire la constituirea originară a armoniei prestabilite între suflet și corp; de aceea, susțin că generarea animalelor și raportul dintre suflet și corp sînt ceva la fel de firesc în prezent ca toate celelalte operații obișnuite ale naturii. Cam la fel judecăm de obicei despre instinct și operațiile uimitoare ale animalelor. Recunoaștem în ele rațiunea, însă nu a animalelor, ci a celui care le-a generat. Așadar, în această privință împărtășesc părerea comună; sper însă că explicația mea îi va fi dat mai mult relief și claritate, chiar o importanță mai mare.

Or, trebuind să-mi apăr sistemul împotriva noilor obiecții ale dlui Bayle, intenționam, în același timp, să-i comunic ideile mele,

pe care le aveam în minte de multă vreme, asupra contestărilor formulate de el împotriva celor ce încearcă să pună în acord raţiunea şi credinţa în ceea ce priveşte existenţa răului. Într-adevăr, probabil că puţine persoane s-au ocupat de aceasta mai mult decît mine. Abia învăţasem să descifrez acceptabil cărţile în latină, pe care am avut posibilitatea să le răsfoiesc într-o bibliotecă: zburam din carte în carte; şi cum subiectele de meditaţie îmi plăceau la fel de mult ca întîmplările şi istorisirile, am fost fermecat de lucrarea lui Lorenzo Valla împotriva lui Boethius[10] şi de cea a lui Luther împotriva lui Erasmus, deşi vedeam bine că aveau nevoie de moderare. Nu mă abţineam de la cărţile cuprinzînd controverse şi, printre alte scrieri de această natură, Actele Colocviului de la Montbéliard[11], care stîrniseră disputa, mi s-au părut instructive. Nu neglijam cîtuşi de puţin învăţăturile teologilor; iar lectura adversarilor lor, departe de a mă tulbura, folosea la a mă întări în convingerile moderate ale bisericilor Confesiunii de la Augsburg[12]. În călătoriile mele, am avut ocazia de a conversa cu cîţiva oameni eminenţi, din partide diferite, cum ar fi dl Petrus Wallenbourch[13], episcop de Mainz; Johan-Ludwig Fabritius, prim teolog din Heidelberg; în sfîrşit, celebrul domn Arnauld, căruia i-am trimis, în jurul anului 1673, chiar un dialog latin despre convingerea mea[14] asupra acestei probleme, unde stabileam deja că Dumnezeu, alegînd cea mai perfectă dintre toate lumile posibile, a fost determinat de înţelepciunea lui să îngăduie răul ce îi era asociat, ceea ce nu însemna că, punînd totul la socoteală, această lume nu este cea mai bună din cîte puteau fi alese. De atunci, am mai citit o mulţime de autori buni în aceste materii şi am încercat să-mi însuşesc cunoştinţele capabile, după părerea mea, să elimine tot ceea ce putea să creeze confuzie în jurul ideii de perfecţiune absolută pe care trebuie s-o recunoaştem în Dumnezeu. N-am neglijat să-i analizez pe autorii cei mai rigizi, care au împins cel mai departe necesitatea lucrurilor; ca Hobbes şi Spinoza, din care primul a susţinut necesitatea absolută nu numai în *De corpore*[15] şi alte locuri, ci şi într-o carte scrisă anume împotriva episcopului Bramhall. Iar Spinoza vrea întru cîtva (ca un fost peripatetician pe nume Straton[16]) ca totul să vină din cauza primă sau din natura primară, printr-o necesitate oarbă şi absolut geometrică; fără ca acest prim principiu al lucrurilor să fie capabil de alegere, de bunătate şi de înţelegere.

Am impresia că am găsit modalitatea de a dovedi contrariul în chip edificator şi permiţînd în acelaşi timp să intrăm în miezul lucrurilor. Căci făcînd descoperiri noi asupra naturii forţei active şi asupra legilor mişcării, am arătat că ele nu sînt de o necesitate absolut geometrică, cum Spinoza pare a o fi crezut; şi că ele nu sînt nici exclusiv arbitrare, deşi aceasta este opinia dlui Bayle şi a

cîtorva filosofi moderni; ci ele depind de *acord*, după cum am remarcat mai sus, sau de ceea ce numesc *principiul binelui cel mai mare*; și că recunoaștem în aceasta, ca în orice alt lucru, însușirile substanței prime, ale cărei realizări indică o înțelepciune suverană și constituie cea mai perfectă dintre armonii. Am arătat de asemenea că tocmai această armonie face legătura atît a viitorului cu trecutul, cît și a ceea ce este prezent cu ceea ce este absent. Primul fel de legătură unește timpurile, iar cealaltă, locurile. A doua legătură se vădește în uniunea sufletului cu corpul și, în general, în relația adevăratelor substanțe între ele și cu fenomenele materiale. Însă prima are loc în preformarea corpurilor organice sau mai degrabă a tuturor corpurilor, de vreme ce organisme sînt pretutindeni, deși nu toate masele compun corpuri organice: la fel cum un iaz poate foarte bine să fie plin cu pești sau cu alte corpuri organice, deși el însuși nu este un animal sau un corp organic, ci doar masa care le conține. Și fiindcă încercasem să construiesc pe asemenea fundamente, stabilite în chip convingător, un întreg corpus de cunoștințe esențiale pe care rațiunea pură ni le poate furniza, un corpus, spuneam, ale cărui părți se leagă toate între ele și care poate să răspundă celor mai importante obiecții ale anticilor și ale modernilor, în consecință, mi-am alcătuit un anumit sistem asupra libertății omului și a concursului lui Dumnezeu. Acest sistem mi se părea departe de tot ce putea contrazice rațiunea și credința, simțind nevoia de a-l prezenta și dlui Bayle, și celor aflați în dispută cu el. Dl Bayle tocmai ne-a părăsit și nu-i o pierdere neînsemnată aceea a unui autor cu o doctrină și o inteligență greu egalabile; cum problema este actuală, cum oameni pricepuți se ocupă încă de ea, iar publicul îi dă atenție, am crezut că trebuia să profit de ocazie pentru a publica o parte din reflecțiile mele.

Poate va fi mai nimerit să remarcăm, înainte de a ne încheia prefața, că negînd influența fizică a sufletului asupra corpului sau a corpului asupra sufletului, adică o influență ce face ca unul să tulbure legile celuilalt, nu tăgăduiesc deloc uniunea unuia cu celălalt care se constituie într-un *subiect*[17]; însă această uniune este de natură metafizică și nu schimbă nimic în fenomene. Este ceea ce am afirmat deja în răspunsul dat la obiecțiile din *Mémoires de Trévoux* ale părintelui Tournemine[18], ale cărui spirit și știință nu sînt dintre cele obișnuite. Și din acest motiv putem spune, în sens metafizic, faptul că sufletul acționează asupra corpului, iar corpul asupra sufletului. De aceea este adevărat că sufletul este *entelehia* sau principiul activ, pe cînd corporalul singur sau simplul material nu conține decît pasivul și că, prin urmare, principiul acțiunii este în suflete, după cum am explicat de mai multe ori în *Jurnalul de Leipzig*, dar în special răspunzînd răposatului domn Sturm[19], filosof

şi matematician din Altdorf, cînd am demonstrat chiar că, dacă în corpuri n-ar fi nimic altceva decît pasivul, diferitele lor stări ar fi *indiscernabile*. Voi spune cu această ocazie că, aflînd cum abilul autor al cărţii *Connaissance de soi-même*[20] făcuse în ea cîteva obiecţii împotriva sistemului meu al armoniei prestabilite, am trimis un răspuns la Paris, unde am arătat că mi-a atribuit nişte opinii de care sînt cu totul străin; aşa a făcut recent un doctor anonim de la Sorbona, asupra unui alt subiect. Şi aceste neînţelegeri ar fi apărut mai întîi în ochii cititorului, dacă mi-ar fi fost citate propriile cuvinte, neînţelegeri pe care e de crezut că se poate pune bază.

Această înclinaţie a oamenilor de a se înşela în prezentarea convingerilor altuia mă face să consider nimerită observaţia următoare: cînd am spus undeva că omul primeşte ajutorul graţiei în convertire, înţeleg numai că trage foloase din ea prin încetarea împotrivirii înfrînte, dar fără nici o cooperare din partea lui; la fel cum nu există cooperare în gheaţă atunci cînd este spartă. Întrucît convertirea este lucrarea pură a graţiei lui Dumnezeu, la care omul nu concură decît împotrivindu-i-se; însă împotrivirea îi este mai mică sau mai mare, în funcţie de persoane şi de situaţii. Şi circumstanţele contribuie mai mult sau mai puţin la atenţia noastră şi la mişcările ce se nasc în suflet; şi concursul tuturor acestor lucruri, împreună cu mărimea impresiei şi starea voinţei, determină efectul graţiei, dar fără a-l face necesar. Am explicat îndeajuns în altă parte că, în raport cu lucrurile salvatoare, omul nebotezat trebuie să fie considerat drept mort; şi aprob întru totul felul în care teologii de la Augsburg dau lămuriri asupra acestor subiecte. Totuşi, această corupţie a omului nerenăsut prin botez nu îl împiedică de altfel să aibă adevărate virtuţi morale şi să facă uneori fapte bune în viaţa particulară, care vin dintr-un principiu bun, fără nici o intenţie rea şi fără amestecul vreunui păcat actual. De aceea, sper că voi fi iertat dacă am îndrăznit să mă abat de la ideea sfîntului Augustin, un om mare, fireşte, şi cu o inteligenţă minunată, dar care pare cîteodată înclinat să exagereze lucrurile, mai ales în ardoarea angajamentelor sale. Preţuiesc în mod deosebit cîţiva oameni care s-au declarat drept discipoli ai sfîntului Augustin, printre alţii, pe părintele Quesnel[21], demn succesor al marelui Arnauld în continuarea controverselor purtate de ei împotriva celei mai celebre companii. Am descoperit însă că, de obicei, în disputele dintre oameni cu merite remarcabile (şi dintre aceştia în mod sigur găsim de ambele părţi), dreptatea este şi de o parte, şi de cealaltă, însă în puncte diferite, mai mult în apărări, decît în atacuri, deşi răutatea naturală a inimii omeneşti face, în general, atacurile mai plăcute cititorului decît apărările. Sper că părintele Tolomei[22], podoabă a companiei sale, ocupat să acopere lipsurile celebrului Bellarmin, ne va da

asupra tuturor acestor chestiuni lămuriri demne de spiritul lui pătrunzător, de știința lui și, aș îndrăzni să adaug, de cumpătarea lui. Și trebuie să credem că printre teologii Confesiunii de la Augsburg va apărea vreun nou Chemnitz [23] sau un nou Calixtus; după cum avem motive să credem că unii ca Usserius sau Daillé vor exista din nou printre reformați și că toți se vor strădui din ce în ce mai mult să înlăture neînțelegerile atît de frecvente în această problemă. În rest, aș fi foarte bucuros dacă cei ce vor dori s-o examineze critic vor citi obiecțiile redactate, cu răspunsurile pe care le-am dat la acestea, în scurta scriere de la sfîrșitul lucrării, pentru a face un fel de sumar. Acolo am încercat să previn alte obiecții: explicînd, de pildă, de ce am luat voința antecedentă și consecventă drept prealabilă și finală, după exemplul lui Thoma, Scottus[24] și al altora; de ce este cu putință să existe incomparabil mai mult bine în gloria tuturor mîntuiților decît rău în nimicnicia tuturor damnaților, deși cei din urmă sînt mai numeroși; cum, atunci cînd spun că răul a fost îngăduit ca o condiție *sine qua non* a binelui, o înțeleg nu în conformitate cu principiul necesarului, ci cu principiile *convenientului*; cum predeterminarea pe care o accept este întotdeauna înclinantă și niciodată determinantă în mod necesar; cum Dumnezeu nu le va refuza noile lumini necesare celor ce s-au folosit bine de cele pe care le aveau; fără a mai vorbi de alte explicații pe care am încercat să le dau asupra unor obiecții ce mi s-au adus recent. Și am urmat sfatul unor prieteni care au crezut de cuviință să scriu următoarele: un apendice asupra *controversei dintre dl Hobbes și episcopul Bramhall* [25], cu privire la liberul arbitru și necesar; un altul despre savanta lucrare *De origine mali*, publicată recent în Anglia.

În sfîrșit, am încercat să pun totul în slujba edificării; și dacă am dat ceva cu titlul de curiozitate, am făcut-o pentru că am crezut că trebuie să înveselesc o materie a cărei gravitate poate stîrni dezgustul. De aceea am inclus născocirea amuzantă a unei anumite teologii astronomice [26], neavînd motiv să ne temem că ea ar putea înșela pe cineva și apreciind că a o relata și a o respinge este totuna. Ficțiune pentru ficțiune, în loc să ne închipuim că planetele au fost sori, ne-am putea imagina că ele au fost mase topite în soare și aruncate în afară, ceea ce ar distruge fundamentul acestei teologii ipotetice. Vechea greșeală a celor două principii, deosebite de orientali prin numele de Ormazd și Ahriman [27], m-a făcut să lămuresc o ipoteză legată de istoria timpurie a popoarelor, existînd impresia că acestea erau numele a doi mari prinți contemporani: unul, monarh al unei părți din Asia septentrională, unde au mai existat de-atunci și alții cu același nume; celălalt, rege al celto-sciților, dînd năvală în statele celui dintîi și cunoscut de altfel printre divinitățile Germaniei. Într-adevăr, se pare că Zoroastru a

folosit numele celor doi prinţi drept simboluri pentru puterile invizibile, ale căror isprăvi îi făcea să semene în opinia asiaticilor. Desi din relatările autorilor arabi, putînd fi mai bine informaţi decît grecii asupra particularităţilor vechii istorii orientale, rezultă după toate aparenţele că acest Zerdust sau Zoroastru, contemporan cu Darius în opinia lor, nu a considerat aceste două principii drept absolut primare şi independente, ci depinzînd de un principiu unic suprem; că el a crezut, conform cosmogoniei lui Moise, că Dumnezeu, cel fără pereche, a creat totul şi a despărţit lumina de întuneric; că lumina a fost conformă planului său originar, dar că tenebrele au venit ca o urmare, aşa cum umbra însoţeşte corpul şi că nu înseamnă altceva decît privaţiunea. Ceea ce l-ar scuti pe acest vechi autor de erorile pe care i le atribuie grecii. Marea lui ştiinţă a făcut ca orientalii să-l compare cu Mercur sau Hermes al egiptenilor şi al grecilor; aşa cum nordicii l-au comparat pe Wodan al lor sau Odin cu acelaşi Mercur. De aceea miercurea, sau ziua lui Mercur, a fost numită *Wodansdag* de către nordici, dar ziua lui *Zerdust* de către asiatici; de vreme ce este numită *Zarschamba* sau *Dsearschambe* de către turci şi persani, *Zerda* de către ungurii veniţi din Orientul septentrional şi *Sreda* de către slavonii de la graniţa orientală a marii Rusii pînă la cei din Lüneburg; slavonii au preluat-o şi ei de la orientali. Probabil că aceste observaţii nu vor displăcea curioşilor; şi am satisfacţia că micul dialog, ce pune capăt *Eseurilor* opuse dlui Bayle, îi vor mulţumi cît de cît pe cei care se bucură să vadă adevăruri dificile, însă importante, expuse într-un mod facil şi familiar. Am scris într-o limbă străină, cu riscul de a face multe greşeli, pentru că ea corespunde materiei tratate în ultimul timp de alţii, fiind mai mult citită de cei cărora aş vrea să le fie utilă această mică lucrare. Sper că vor fi iertate greşelile de limbă provenind nu numai din imprimare şi de la copist, ci şi din graba autorului, care este destul de distrat; dacă s-a strecurat vreo greşeală în ceea ce priveşte ideile, autorul va fi primul care să o corecteze, după ce s-a informat: dînd atîtea semne ale dragostei lui de adevăr, sper că această declaraţie nu va fi luată drept compliment.

DISCURS ASUPRA CONFORMITĂŢII CREDINŢEI CU RAŢIUNEA

1. Începem cu problema preliminară a *conformităţii credinţei* cu raţiunea, precum şi a întrebuinţării filosofiei în teologie, întrucît are o mare influenţă asupra principalei materii pe care o vom trata, dar şi pentru că dl Bayle o introduce peste tot. Presupunem că două adevăruri nu s-ar putea contrazice; că obiectul credinţei este adevărul revelat de Dumnezeu într-o manieră extraordinară şi că raţiunea este înlănţuirea adevărurilor, mai ales (atunci cînd e comparată cu credinţa) a celor pe care spiritul uman le poate atinge în mod natural, fără a fi ajutat de lumina credinţei. Această definiţie a raţiunii, anume ca *raţiune dreaptă şi adevărată*, a surprins cîteva persoane obişnuite să se pronunţe cu patimă împotriva raţiunii considerate în sens vag. Mi-au spus că n-au auzit ca raţiunii să i se fi atribuit vreodată o astfel de semnificaţie; pesemne că nu discutaseră niciodată cu oameni care le-ar fi putut explica în chip distinct aceste probleme. Au afirmat totuşi că raţiunea, considerată în sensul stabilit de mine, nu putea fi blamată. Într-un acelaşi sens, raţiunea este opusă uneori experienţei. Constînd în înlănţuirea adevărurilor, raţiunea are dreptate să lege laolaltă şi pe cele furnizate de experienţă, pentru a trage astfel concluzii mixte; dar raţiunea pură şi nudă, deosebită de experienţă, nu are de-a face decît cu adevăruri independente de simţuri. Şi am mai putea compara credinţa cu experienţa, întrucît credinţa (în ceea ce priveşte motivele ce o însufleţesc) depinde de experienţa celor care au văzut minunile ce stau la baza revelaţiei, precum şi de tradiţia demnă de încredere care le-a făcut să răzbată pînă la noi, fie prin Scripturi, fie prin relatările celor care le-au conservat; cam la fel se întîmplă şi cu noi atunci cînd ne bazăm pe experienţa celor ce au văzut China şi pe credibilitatea relatărilor lor, nouă rămînîndu-ne doar să dăm crezare minunăţiilor care ne sînt povestite despre îndepărtata ţară. Cu condiţia să vorbim altundeva şi despre mişcarea interioară a Sfîntului Duh care pune stăpînire pe suflete, le convinge şi le poartă spre bine – adică spre credinţă şi caritate – fără a avea întotdeauna nevoie de motive.

2. Or, adevărurile raţiunii sînt de două feluri: primele sînt cele numite îndeobşte *adevăruri eterne*, care sînt absolut necesare, astfel încît opusul lor atrage după sine contradicţia; aşa sînt adevărurile a

căror necesitate e de ordin logic, metafizic ori geometric şi care n-ar putea fi negate fără a ajunge în mod obligatoriu la absurdităţi. Mai există şi altele, pe care le-am putea numi *pozitive*, căci ele sînt legile pe care Dumnezeu a dorit să le dea naturii sau depind de acestea din urmă. Iar noi le învăţăm fie prin experienţă – adică *a posteriori* –, fie prin raţiune şi *a priori* – adică prin consideraţii despre *convenientia*[28] care a dus la alegerea lor. Această *convenientia* are şi ea regulile şi raţiunile ei; numai că alegerea liberă a lui Dumnezeu, nicidecum vreo necesitate geometrică, este cea care preferă ceea ce este *convenient* şi-l aduce în existenţă. Am putea spune că *necesitatea fizică* este întemeiată pe *necesitatea morală*, adică pe alegerea înţeleptului demn de înţelepciunea sa; şi că atît una cît şi cealaltă se cer deosebite de *necesitatea geometrică*. Necesitatea fizică e cea care instituie ordinea naturii şi constă în reguli ale mişcării şi în alte cîteva legi generale pe care Dumnezeu a dorit să le dea lucrurilor, dîndu-le fiinţă. Este deci adevărat că nu fără rost le-a dat Dumnezeu; căci el nu alege nimic după toane, parcă la întîmplare, sau prin pură indiferenţă; numai că raţiunile generale ale binelui şi ale ordinii instituite de ele pot fi uneori învinse de către raţiuni mai înalte, aparţinînd unei ordini superioare.

3. Din cele de mai sus ne putem da seama că Dumnezeu poate să scoată creaturile de sub semnul legilor de el prescrise şi să realizeze ceea ce natura lor nu le permite, făcînd *o minune*. Iar cînd ele sînt înălţate la perfecţiune şi însuşiri mai nobile decît cele la care ar putea ajunge prin natura lor, scolasticii au numit această însuşire *puterea supunerii totale*, adică acel lucru dobîndit prin supunere la comandamentele celui ce poate da creaturii ceea ce ea nu are; numai că scolasticii dau exemple de asemenea putere pe care eu le consider imposibile, ca atunci cînd pretind că Dumnezeu poate da creaturii facultatea de a crea. Se prea poate să existe minuni săvîrşite de Dumnezeu prin mijlocirea îngerilor, minuni în care legile naturii nu sînt violate, nu mai mult decît atunci cînd oamenii ajută natura prin artă, strategia îngerilor fiind diferită de a noastră doar prin gradul ei de perfecţiune. Cu toate acestea, la fel de adevărat este că legile naturii sînt întru totul supuse hotărîrii legislatorului, în vreme ce adevărurile eterne, cele ale geometriei, de pildă, sînt absolut indispensabile, iar credinţa nu li s-ar putea împotrivi. De aceea este cu neputinţă să existe o obiecţie de necombătut împotriva Adevărului. Căci, dacă am avea o demonstraţie bazată pe principii sau pe fapte incontestabile, formată dintr-o înlănţuire de adevăruri eterne, concluzia ar fi sigură şi indispensabilă, iar ceea ce ar contrazice-o ar fi în mod necesar fals; altminteri, două contrarii ar fi în acelaşi timp adevărate. Iar dacă obiecţia nu este nici măcar demonstrativă, ea nu poate forma decît

un argument verosimil, care nu are nici o putere asupra credinţei de vreme ce am convenit că tainele religiei sînt contrare aparenţelor. Or, în al său răspuns postum adresat dlui Le Clerc[29], dl Bayle declară că el nu pretinde cîtuşi de puţin că ar exista demonstraţii împotriva adevărurilor credinţei; prin urmare, toate aceste dificultăţi de neînvins, aceste presupuse lupte ale raţiunii împotriva credinţei se risipesc.

> Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
> Pulveris exigui jactu compressa quiescunt*.

4. Teologii protestanţi, asemenea celor din partida Romei, se pun de acord asupra maximelor date de mine, atunci cînd ei tratează subiectul cu grijă. Căci tot ceea ce se spune împotriva raţiunii nu loveşte de fapt decît într-o pretinsă raţiune, coruptă şi înşelată de falsele aparenţe. La fel stau lucrurile şi cu noţiunile de dreptate şi bunătate ale lui Dumnezeu. Vorbim uneori despre ele ca şi cum n-am avea nici cea mai vagă idee asupra lor, nici o definiţie. Numai că în cazul acesta nu am avea nici un motiv să-i atribuim astfel de însuşiri ori să i le înălţăm în slăvi. Dreptatea şi bunătatea, precum şi înţelepciunea lui nu diferă de ale noastre decît prin aceea că sînt infinit mai perfecte. Aşa încît noţiunile simple, adevărurile necesare şi consecinţele demonstrative ale filosofiei nu au cum să se opună revelaţiei. Şi atunci cînd teologia respinge unele postulate filosofice, înseamnă că ele nu au decît o necesitate fizică sau morală care nu mărturiseşte decît despre ceea ce se întîmplă în mod obişnuit şi prin urmare se întemeiază pe aparenţe, dar care ar putea foarte bine lipsi dacă Dumnezeu ar crede de cuviinţă.

5. Ţinînd seama de cele tocmai spuse, s-ar părea că în expresiile acelora care pun laolaltă filosofia şi teologia sau raţiunea şi credinţa există adesea puţină confuzie; ei confundă *explicaţia, înţelegerea, demonstarea, susţinerea.* Şi găsesc că nici dl Bayle, oricît de pătrunzător va fi fiind, nu-i întotdeauna scutit de atare confuzie. Tainele pot fi *explicate* doar atît cît e necesar pentru a le crede; dar nu am putea nici să le *înţelegem* şi nici să pricepem cum de se ivesc. Astfel că pînă şi-n fizică explicăm o serie de calităţi sensibile pînă la un anumit punct, dar într-o manieră imperfectă, căci nu le înţelegem. Nu ne stă în putinţă nici să *demonstrăm* tainele prin raţiune, căci tot ceea ce poate fi demonstrat *a priori* sau prin raţiunea pură poate fi şi înţeles. Aşadar, tot ceea ce ne rămîne, după ce am dat crezare tainelor pe baza demonstraţiilor adevărului religiei (numite

---

* „Ei liniştesc tulburarea sufletelor şi aceste mari primejdii
Prin aruncarea unui pumn de ţărînă" (Vergiliu, *Georgice*, IV, 87, trad. D. Murăraşu, EPLU, Bucureşti, 1967).

motive de credibilitate), este să le putem *susţine* împotriva obiecţiilor. Altfel n-am avea nici un motiv să credem în ele, pentru că tot ceea ce se poate respinge cu argumente solide nu poate fi decît fals. Şi dovezile aduse în sprijinul adevărului religiei, care nu pot da decît o *certitudine morală*, ar fi contrabalansate şi chiar depăşite de obiecţii ce-ar furniza o *certitudine absolută* – în cazul în care acestea din urmă ar fi convingătoare şi absolut demonstrative. Puţinul acesta ne-ar fi suficient ca să înlăturăm cu totul dificultăţile legate de întrebuinţarea raţiunii şi a filosofiei în raport cu religia, dacă n-am avea de-a face deseori cu persoane bine documentate. Dar cum subiectul este important, dar şi foarte încîlcit, este momentul să îl abordăm acum ceva mai amănunţit.

6. *Problema conformităţii credinţei cu raţiunea* a fost dintotdeauna extrem de disputată. În Biserica timpurie, cei mai abili dintre autorii creştini au frecventat scrierile platonicienilor, care li se potriveau cel mai bine şi erau cel mai mult la modă pe-atunci. Puţin cîte puţin, Aristotel a luat locul lui Platon, atunci cînd începuse să domnească gustul pentru sistem şi cînd teologia însăşi a devenit mai sistematică prin deciziile conciliilor generale ce furnizau formulări precise şi pozitive. Sfîntul Augustin, Boethius [30] şi Cassiodor în Apus, sfîntul Ioan Damaschin în Răsărit au contribuit cel mai mult la transformarea teologiei în formele ştiinţei; asta ca să nu mai vorbim despre Beda, Alcuin, sfîntul Anselm şi alţi cîţiva teologi versaţi într-ale filosofiei. În cele din urmă s-au ivit şi scolasticii; cum îndeletnicirile din mănăstire deschideau gustul pentru speculaţie, cu ajutorul filosofiei lui Aristotel tradusă din arabă, au realizat în cele din urmă un amestec de teologie şi filosofie, în care majoritatea problemelor proveneau din grija de a concilia credinţa cu raţiunea. Numai că n-au avut succesul care ar fi fost de dorit pentru că teologia fusese cu totul viciată de nenorocirile vremurilor acelora, de ignoranţă şi încăpăţînare, şi pentru că filosofia; în afara propriilor defecte – de altfel, foarte grave –, se trezea dintr-o dată încărcată şi cu cele ale teologiei, care se resimţea la rîndul său de pe urma asocierii cu o filosofie obscură şi imperfectă. Totuşi, se cuvine să mărturisesc, alături de incomparabilul Grotius [31], că uneori găseşti aur ascuns sub murdăriile latinei barbare a călugărilor, ceea ce nu o dată m-a făcut să doresc să existe un om priceput care să fie obligat prin funcţie să înveţe limba literară şi care să încerce să extragă tot ce-i mai bun din grămada de gunoi şi, ca un alt Petravius ori Thomassius [32], să facă pentru scolastici ceea ce-au făcut cei doi savanţi pentru Sfinţii Părinţi. Ar ieşi o lucrare foarte curioasă şi deosebit de importantă pentru istoria ecleziastică şi care ar continua-o pe aceea a dogmelor de pînă la epoca restabilirii beletristicii

prin intermediul căreia lucrurile și-au schimbat fața, și chiar mai mult de-atît. Căci cîteva dogme, de pildă cele referitoare la predeterminarea fizică[33], la știința medie[34], la păcatul filosofiei, la precizările obiective și multe altele din teologia speculativă și chiar din teologia practică a cazurilor de conștiință, au fost lansate chiar și după conciliul de la Trento.

7. Cu puțin înainte de aceste schimbări și înainte de marea schismă a Apusului care durează încă, o sectă de filosofi din Italia combătea conformitatea credinței cu rațiunea, pe care noi o susținem. Erau numiți *averroiști* pentru că se revendicau de la celebrul autor arab numit de ei comentatorul prin excelență, pentru că dintre fiii nației sale părea a fi pătruns cel mai bine sensul gîndirii aristotelice. Acest comentator, împingînd la limită ceea ce interpreții greci arătaseră deja, pretindea că, potrivit lui Aristotel sau conform chiar rațiunii (ceea ce pe-atunci era cam același lucru), nemurirea sufletului nu mai putea subzista. Iată raționamentul lui. După Aristotel, specia umană este eternă; prin urmare, dacă trebuie să ne întoarcem la metempsihoza respinsă de acest filosof, sufletele individuale nu pier. Sau, dacă există totuși sufletele noi, trebuie să admitem infinitatea acestor suflete conservate din veșnicie; însă după doctrina aristotelică, infinitatea actuală este imposibilă. În consecință, trebuie să conchidem că sufletele – adică formele corpurilor organice – sau măcar intelectul pasiv aparținînd în mod propriu fiecăruia urmează să dispară o dată cu acele corpuri. Astfel încît nu mai rămîne decît intelectul activ, comun tuturor oamenilor, despre care Aristotel spunea că vine din exterior și care trebuie să lucreze peste tot unde sînt dispuse organe, așa cum un jet de aer produce un soi de muzică atunci cînd este împins în țevile de orgă bine ajustate.

8. Nimic nu era mai lipsit de consistență decît pretinsa demonstrație de mai sus. Aristotel n-a respins în nici un loc metempsihoza și nici n-a dovedit eternitatea genului uman; și, la urma urmelor, este fals că un infinit actual este imposibil. Totuși, printre aristotelicieni, demonstrația trecea de necombătut, lăsîndu-i să creadă că există un fel de inteligență sublunară, prin a cărei participare intelectul nostru devine activ. Alții însă, mai puțin atașați de Aristotel, mergeau pînă la sufletul universal – care-ar fi fost oceanul tuturor sufletelor particulare – și credeau că numai sufletul universal este capabil să subziste, în vreme ce sufletele particulare se nasc și pier. Conform acestei păreri, sufletele animalelor se nasc desprinzîndu-se ca niște picături din oceanul lor, atunci cînd găsesc un corp pe care să-l poată însufleți; și pier, reunindu-se din nou cu oceanul, cînd corpul este învins, așa cum izvoarele se pierd în mare. Mulți înclinau să creadă că Dumnezeu este sufletul universal, deși alții afirmau că acesta din urmă este creat, deci subordonat lui Dumnezeu. Această

cloctrină dăunătoare este foarte veche şi perfect capabilă să-i orbească pe oamenii de rînd. O găsim exprimată în frumoasele versuri ale lui Vergiliu (*Eneida*, VI, v. 724):

> Principio coelum ac terram camposque liquentes,
> Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
> Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum*.

Şi în alt loc (*Georg.* IV, v. 221):

> Deum namque ire per omnes
> Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
> Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
> Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri**.

9. Unii au considerat în acest sens şi sufletul lumii al lui Platon; numai că la Platon aflăm mai multă aparenţă decît au dat stoicii acestui suflet comun ce le absoarbe pe toate celelalte. Cei care împărtăşesc această părere ar putea fi numiţi *monopsihici*, întrucît după ei un singur suflet ar subzista cu adevărat. Dl Bernier[35] observă că opinia este aproape universal acceptată de savanţii din Persia şi din Statele Marelui Mogul; se pare chiar că a găsit ecouri favorabile la cabalişti şi mistici. Un anume neamţ născut în Suabia, trecut acum cîţiva ani la iudaism şi dogmatizînd sub numele de Moses Germanus[36], aderînd la dogmele lui Spinoza, a crezut că acesta ar reînnoi vechea Cabală a evreilor; iar un erudit care l-a respins pe prozelitul evreu pare a împărtăşi aceeaşi opinie. Se ştie că Spinoza nu recunoaşte decît o singură substanţă în lume, sufletele individuale fiind doar trecătoare modificări ale acesteia. Valentin Weigel[37], pastor de Zschopau în Meissen, om de spirit – chiar cu prea mult spirit, deşi s-a dorit să se facă din el un entuziast – era întru cîtva legat de această idee; la fel şi Angelus Silesius[38], autorul cîtorva versuri germane de devoţiune, destul de frumoase, prezentate în formă de epigrame şi care tocmai au fost reeditate. Şi în general deificarea misticilor ar putea căpăta acest

---

* „Dintru-nceputuri tăria, pămîntul, apoasele cîmpuri,
Globu-n lumină al lunii şi soarele, astrul titanic,
Sînt de un spirit lăuntric hrănite şi-n părţi risipit deci
Sufletul mişcă întregul, cu marele trup în amestec" (trad. D. Murăraşu, ESPLA, Bucureşti, 1956).

** „Un zeu, după ei, le străbate pe toate
Mările-ntinse, pămîntul şi-asemeni adînci ceruri:
Că de la dînsul şi turme, cirezi, omenire şi fiare
– Tot ce se naşte – îşi trage către sine uşoara suflare;
Că negreşit, desfăcute, se-ntorc iar la dînsul din lume" (*ed.cit.*).

sens greșit. Gerson[39] a scris deja împotriva lui Ruusbroec, un autor mistic a cărui intenție era aparent bună și ale cărui exprimări sînt scuzabile; numai că ar fi de preferat să scriem într-o manieră ce nu are nimic de scuzat. Cu toate acestea, mărturisesc că deseori expresiile exagerate, așa-zis poetice, au mai multă forță de persuasiune, de pătrundere decît ceea ce se rostește în mod obișnuit.

10. Nimicirea a ceea ce aparține în chip specific fiecăruia dintre noi, dusă foarte departe de cvietiști[40], s-ar putea transforma la unii și într-o impietate deghizată. În acest sens, ni s-a povestit despre cvietismul lui Fo, fondatorul unei mari secte în China și care, după ce vreme de 40 de ani și-a predicat religia, simțindu-și sfîrșitul aproape, le-a mărturisit discipolilor săi că le ascunsese adevărul sub vălul metaforelor și că totul se reducea la neantul pe care îl considera principiul prim al tuturor lucrurilor. Mai rău chiar decît cazul averroiștilor. Dar atît o doctrină, cît și cealaltă sînt de nesusținut și chiar extravagante; totuși, cîtorva moderni nu le-a fost deloc greu să adopte sufletul universal și unic ce le-nghite pe toate celelalte. Ideea cu pricina a fost răsplătită cu aplauze de pretinsele spirite puternice, iar domnul de Preissac[41], soldat și om de spirit care s-a ocupat și de filosofie, a expus-o odinioară în mod public în discursurile sale. Sistemul *armoniei prestabilite* este cel mai în măsură să vindece de această boală. Căci ne face să înțelegem că există în mod necesar substanțe simple și fără întindere, răspîndite prin întreaga natură; că aceste substanțe trebuie să subziste întotdeauna în mod independent de orice altceva în afară de Dumnezeu și că ele nu sînt niciodată separate de nici un corp organizat. Cei care cred că sufletele capabile de sentimente, dar incapabile de rațiune sînt muritoare sau cei care susțin că numai sufletele raționale pot avea sentimente dau prea multă atenție monopsihicilor. Pentru că va fi întotdeauna greu să-i convingi pe oameni că animalele nu simt nimic. Iar o dată ce am stabilit că ceea ce este capabil de sentimente poate muri, e dificil să mai susținem rațional nemurirea sufletelor noastre.

11. Am făcut această mică digresiune întrucît mi s-a părut potrivită într-o vreme în care se manifestă o prea pronunțată tendință de a răsturna din temelii religia naturală; și mă-ntorc la averroiști, care erau convinși că dogma lor era demonstrată conform rațiunii, ceea ce îi determină să afirme că, din punct de vedere filosofic, sufletul omului este muritor, așa încît ei au refuzat să se supună teologiei creștine, care îl declara nemuritor. Dar distincția lor a trecut drept suspectă, iar divorțul dintre credință și rațiune a fost respins categoric de prelații și învățații epocii și condamnat de ultimul Conciliu de la Lateran[42], sub papa Leon X, cînd savanții au fost îndemnați să lucreze spre a înlătura greutățile săvîrșite laolaltă

de filosofie şi teologie. Doctrina incompatibilităţii acestora nu a încetat să se menţină incognito: Pomponazzi[43] a fost suspectat de a o fi predicat, deşi a încercat să se justifice; şi secta însăşi a averroiştilor s-a păstrat prin tradiţie. Se crede că Cesare Cremonini[44], filosof vestit al timpului său, ar fi fost unul dintre susţinători. Andrea Cesalpino[45], medic (autor merituos care, după Michel Servet, s-ar fi apropiat cel mai mult de sistemul circulaţiei sanguine), a fost acuzat de Nicolaus Taurellus (în scrierea numită *Alpes Caesae*) de a fi fost unul dintre aceşti peripateticieni răzvrătiţi împotriva religiei. Găsim urme ale doctrinei şi în *Circulus pisanus Claudii Berigardi*[46], un autor de naţionalitate franceză, stabilit în Italia şi profesor de filosofie la Pisa; dar mai ales lucrările şi scrisorile lui Gabriel Naudé[47], precum şi *Naudaeana* ne arată că averroismul subzista încă la data la care acest medic învăţat era în Italia. Filosofia corpusculară, introdusă imediat după aceea, pare a fi anihilat secta prea peripateticiană sau poate s-a amestecat pur şi simplu cu ea. Este posibil să existe atomişti dispuşi să dogmatizeze asemenea averroiştilor, dacă le-ar permie conjunctura. Dar acest abuz n-ar fi putut dăuna aspectelor pozitive ale filosofiei corpusculare, aspecte pe care putem foarte bine să le combinăm cu ceea ce este solid în Platon şi Aristotel şi să-i punem pe amîndoi în acord cu adevărata teologie.

12. După cum am remarcat deja, reformatorii – şi mai ales Luther – au vorbit uneori ca şi cum ar fi respins filosofia, ca şi cum ar fi considerat-o inamică a credinţei. Dar dacă zăbovim o clipă, observăm că Luther înţelegea prin filosofie doar ceea ce e conform mersului obişnuit al naturii sau poate chiar ceea ce se preda prin şcoli. Aşa stau lucrurile cînd spune că în filosofie – adică în ordinea naturii – e imposibil ca Verbul să se întrupeze sau cînd ajunge pînă într-acolo încît susţine că ceea ce e adevărat în fizică, în morală ar putea să fie fals. Obiectul furiei sale era Aristotel şi, încă din 1516, îşi propunea să purifice filosofia, pe cînd poate nu se gîndea încă să reformeze Biserica. Dar în cele din urmă s-a îmblînzit şi a îngăduit ca în apologia Confesiunii de la Augsburg să se vobească în mod favorabil despre Aristotel şi morala sa. Melanchton[48], spirit solid şi moderat, a făcut mici sisteme din părţi ale filosofiei, în acord cu adevărurile revelaţiei, utile-n viaţa civilă şi care merită să fie citite chiar şi astăzi. După el, a fost rîndul lui Petrus Ramus[49] să-şi afirme ideile: în Germania, secta adepţilor săi a fost puternică, filosofia sa a ajuns la modă, intens frecventată de protestanţi şi chiar folosită în teologie, pînă în momentul în care a renăscut filosofia atomistă, cînd Ramus a fost dat uitării, iar creditul peripateticienilor a scăzut.

13. Între timp, mai mulţi teologi protestanţi, îndepărtîndu-se cît se poate de mult de filosofia de şcoală ce domnea în partida opusă,

mergeau pînă la a dispreţui filosofia însăşi, părîndu-li-se suspectă. În sfîrşit, contestarea a izbucnit la Helmstedt, din cauza înverşunării lui Daniel Hofman[50] – de altminteri teolog abil, ce-şi dobîndise odinioară o bună reputaţie la conferinţa de la Quedlinburg, unde împreună cu Tileman Heshusius s-a alăturat partidei ducelui Iulius von Brunswick, cînd acesta a refuzat să accepte *Formula concordiei*. Nu ştiu cum de doctorul Hofman s-a ridicat împotriva filosofiei, în loc să se mulţumească să blameze abuzurile filosofilor. Dar el îl avea în minte pe Caselius[51], bărbat celebru, preţuit de prinţii şi savanţii vremii; iar ducele de Brunswick, Henric-Iulius (fiul lui Iulius, fondatorul universităţii), asumîndu-şi sarcina de a examina el însuşi materialul, îl condamnă pe teolog. De atunci au mai existat cîteva dispute asemănătoare, dar de fiecare dată s-au dovedit a fi simple neînţelegeri. Paul Slevogt[52], un celebru profesor la Jena, în Thuringia, şi ale cărui disertaţii păstrate pînă azi ne dezvăluie cît de versat era în filosofia scolastică şi în literatura ebraică, publicase în tinereţe, sub titlul de *Pervigilium*, o mică scriere – *De dissidio theologi et philosophi in utriusque principiis fundato*, centrată pe întrebarea dacă Dumnezeu este sau nu cauza prin accident a păcatului. Dar se observă limpede că scopul său era de fapt să arate că uneori teologii abuzează de termenii filosofici.

14. Şi pentru a mă întoarce la cele întîmplate pe vremea mea, îmi aduc aminte că în 1666, cînd L. Meyer[53], medic din Amsterdam, a publicat anonim lucrarea numită *Philosophia Scripturae interpres* (pe care mulţi i-au atribuit-o lui Spinoza, prietenul lui), teologii din Olanda s-au revoltat, iar scrierile lor împotriva acestei cărţi au iscat mari conflicte între ei. Unii considerau că, respingîndu-l pe filosoful anonim, adepţii cartezianismului au făcut prea mult loc filosofiei. Jean de Labadie[54] (înainte de a se fi despărţit de bisericile reformate, sub pretextul unor abuzuri manifestate, după cum afirma el, în practica publică şi pe care le socotea intolerabile) a atacat atunci cartea dlui de Wolzoguen[55], calificînd-o drept pernicioasă; pe de altă parte, dl Vagelsang[56], dl Van der Weyen şi alţi cîţiva anticocceieni au combătut cu multă răutate aceeaşi carte; numai că acuzatul a avut cîştig de cauză în faţa unui sinod. De atunci, în Olanda s-a vorbit despre *teologi raţionali* şi *teologi non-raţionali*, deosebire de păreri adesea menţionată de dl Bayle, el însuşi declarîndu-se în cele din urmă împotriva celor dintîi. Dar se pare că nu au fost încă enunţate regulile precise conform cărora şi unii, şi ceilalţi se pun sau nu de acord asupra întrebuinţării raţiunii în explicarea Sfintei Scripturi.

15. Cu puţin timp în urmă, o dispută asemănătoare a fost pe punctul de a învrăjbi bisericile Confesiunii din Augsburg. Cîţiva profesori în arte de la Universitatea din Leipzig, dînd lecţii particulare

unor studenți care-i căutau pentru a învăța de la ei ceea ce, conform tradiției acestei universități și a altor cîteva, se numește *filologie sacră* – acest gen de studiu nefiind deloc rezervat facultăților de teologie –, aceşti profesori, spuneam, au stăruit asupra studiului Scripturilor și a practicării pietății mult mai mult decît obișnuiau confrații lor. Și se afirmă că ei au exagerat anumite lucruri, trezind bănuiala că aduceau ceva nou în doctrină, motiv pentru care li s-a dat numele de *pietiști*[57] –, ca al unei secte noi. Numele respectiv a stîrnit vîlvă în Germania și a fost bine sau rău aplicat celor suspectați, de-adevăratelea sau nu, de fanatism sau chiar de ipocrizie ascunsă sub o aparență oarecare de reformă. Or, întrucît cîțiva dintre auditorii acestor magiștri s-au remarcat printr-o comportare apreciată drept șocantă, de pildă, prin dispreţul pentru filosofie, obiect la care, după cum se spune, își ardeau caietele, s-a crezut că profesorii lor respingeau și ei filosofia. Dar ei s-au justificat foarte bine și nimeni nu i-a putut convinge nici de greşeala lor, nici de erezia ce le era imputată.

16. Problema întrebuințării filosofiei în teologie a fost mult dezbătută printre creştini și, o dată ce s-a intrat în amănunte, cu greu s-a ajuns la o înțelegere asupra limitelor acestei întrebuințări. Tainele Trinității, a Întrupării, a Sfintei Cine au dat cele mai multe prilejuri de ceartă. Noii fotinieni[58], combătînd primele două taine, foloseau unele maxime filosofice prezentate în rezumat de către Andreas Kessler, teolog al Confesiunii de la Augsburg, în diversele tratate publicate de domnia-sa în legătură cu părțile filosofiei socieniene. Cît despre metafizica lor, am putea afla mai multe citind-o pe aceea a socinianului Christoph Stegmann[59], metafizică nepublicată încă, dar la care am avut acces în tinereţe.

17. Calovius și Scherzerus[60], autori pricepuți în filosofia Şcolii, precum și mulți alți teologi abili au răspuns pe larg socinienilor, adesea cu succes, fără a se mulțumi cu explicațiile generale, cam arogante, folosite în mod obișnuit contra acestora din urmă, explicații constînd de fapt în aceea că maximele lor erau bune în filosofie, și nu în teologie; că, dacă cineva le întrebuința cînd în joc era raţiunea, vina aparținea eterogenității numite μετάβαις εἰς ἄλλο γένος*; că filosofia trebuia considerată slujitoare, nu stăpînă în raport cu teologia, după cum ne indică titlul cărții lui Robert Baronius[61], scoțianul ne arată: *Philosophia theologiae ancillans*; în sfîrșit, că alături de Sara[62] era Agar, care ar trebui izgonită de-acasă cu tot cu Ismael al ei atunci cînd se răzvrătea. Există, desigur, și ceva bun în toate aceste răspunsuri. Dar cum se poate abuza de ele și cum adevărurile naturale și adevărurile revelate pot fi folosite în

* Trecere ilegitimă de la un gen la altul.

chip potrivit, savanții s-au străduit să separe ceea ce este necesar și indispensabil în adevărurile naturale sau filosofice de ceea ce nu este deloc astfel.

18. Cele două grupări protestante se împacă suficient de bine cînd e vorba să declare război socinienilor; și cum filosofia acestor sectari nu-i dintre cele mai exacte, de cele mai multe ori au reușit s-o spulbere cu totul. Dar protestanții au ajuns să se certe între ei în ceea ce privește Taina Euharistiei, cînd o parte a așa-numiților reformați (adică cei ce-l urmează mai curînd pe Zwingli[63] decît pe Calvin) a părut să reducă participarea trupului lui Isus Christos la Cina cea de Taină la o simplă reprezentare simbolică, invocînd acea maximă a filosofilor care ne spune că un corp nu poate fi în același timp în mai multe locuri. În schimb, *evangheliștii* (care au fost numiți astfel într-un sens particular, spre a putea fi deosebiți de reformați), fiind mai legați de sensul literal, au afirmat alături de Luther că participarea era reală și că aceasta constituia o taină supranaturală. Pe bună dreptate, ei resping dogma transsubstanțierii[64], pe care o consideră prea puțin bazată pe text, și n-o aprobă deloc nici pe aceea a consubstanțialității sau a impanației – atitudine pe care nu le-o putem imputa decît dacă nu le cunoaștem cum se cuvine convingerile, căci ei nu acceptă sub nici o formă includerea trupului lui Christos în pîine și nu cer nici măcar contopirea celor două; cer însă măcar o anumită simultaneitate, în așa fel încît cele două substanțe să fie primite amîndouă în același timp. Ei cred că semnificația obișnuită a cuvintelor lui Isus Christos, rostite într-o ocazie atît de importantă cum e cea în care El își dezvăluia ultimele dorințe, trebuie păstrată ca atare. Și pentru a fi siguri că acest sens este ferit de orice absurditate care ne-ar putea îndepărta de el, ei susțin că maxima filosofică ce limitează existența și participarea trupurilor într-un singur loc nu-i decît urmarea mersului obișnuit al naturii. Prin aceasta ei nu contestă prezența obișnuită a trupului Mîntuitorului, așa cum i se potrivește ea celui mai lăudat dintre trupuri. N-au recurs cîtuși de puțin la cine știe ce distribuire prin ubicuitate ce l-ar disipa și l-ar face de neaflat niciunde; nu au admis nici replicarea multiplicată a cîtorva scolastici, ca și cum un același corp ar fi în același timp aici așezat și în picioare. În fine, ei se exprimă în așa fel încît mulți au impresia că părerea lui Calvin, autorizată de mai multe mărturisiri de credință ale bisericilor care i-au acceptat doctrina, nu-i chiar atît de departe pe cît s-ar crede de Confesiunea de la Augsburg în ceea ce privește împărtășania și nu diferă, poate, decît prin aceea că, pentru această împărtășanie, el cere credința adevărată, dincolo de primirea orală a simbolurilor, excluzîndu-i prin urmare pe cei nevrednici.

19. Din cele spuse, se observă că dogma împărtășaniei reale și substanțiale se poate susține (fără a apela la opiniile ciudate ale

cîtorva scolastici) printr-o analogie bine înţeleasă între *acţiune imediată* şi *prezenţă*. Şi cum mai mulţi filosofi au apreciat că pînă şi în ordinea naturii un corp poate acţiona în mod imediat de la distanţă asupra mai multor corpuri egal depărtate, pe drept cuvînt, nimic nu poate împiedica atotputernicia divină să facă în aşa fel încît un corp să fie prezent mai multor corpuri laolaltă, neexistînd un traiect prea mare de la acţiunea imediată la prezenţă, una depinzînd, probabil, de cealaltă. E drept că de-o vreme încoace filosofii moderni au respins acţiunea naturală imediată a unui corp asupra unui alt corp îndepărtat, şi mărturisesc că eu însumi le împărtăşesc părerea. Cu toate acestea, acţiunea de la distanţă a fost de curînd reabilitată în Anglia de către extraordinarul Newton, care afirmă că ţine de natura corpurilor ca ele să se atragă şi să se influenţeze reciproc în funcţie de masa fiecăruia şi de distanţele dintre ele. La acestea, celebrul John Locke a declarat într-un răspuns adresat episcopului Stillingfleet[65] că, după lectura cărţii lui Newton, retractează ceea ce scrisese el însuşi, în conformitate cu opiniile modernilor, în al său *Eseu asupra intelectului*, şi anume faptul că un corp nu poate acţiona în mod imediat asupra altuia decît atingîndu-l prin propria sa suprafaţă şi împingîndu-l prin propria-i mişcare. Locke recunoaşte că Dumnezeu poate pune în materie anumite proprietăţi care îi permit să opereze de la distanţă. Astfel, teologii Confesiunii de la Augsburg susţin că depinde de Dumnezeu nu doar ca un corp să acţioneze asupra altor corpuri aflate la distanţă, ci şi ca acel corp să existe lîngă celelalte şi să fie întîmpinat de către ele într-o manieră care se sustrage obişnuitelor intervale de loc, precum şi dimensiunilor spaţiului. Cu toate că acest efect întrece forţele naturii, ei nu cred cîtuşi de puţin că s-ar putea dovedi cumva că ar putea depăşi puterea autorului naturii, căruia îi este uşor să abroge legile de el date sau să le împartă după bunul lui plac, aşa cum a putut face fierul să plutească pe apă sau să oprească acţiunea focului asupra corpului omenesc.

20. Confruntînd *Rationale theologicum* a lui Nicolaus Vedelius[66] cu respingerea lui Joann Musäus, am remarcat că cei doi autori – dintre care primul a murit la Franeken, unde fusese profesor, după ce predase la Geneva, iar celălalt a fost în sfîrşit făcut prim teolog la Jena – sînt în general de acord asupra principalelor reguli ale întrebuinţării raţiunii; se despart însă cînd se pune problema aplicării acestor reguli. Ambii consideră că revelaţia n-ar putea fi contrară adevărurilor a căror necesitate este numită de filosofi *logică* sau *metafizică*, adică al căror opus presupune contradicţia; că revelaţia va putea contrazice maximele a căror necesitate este numită *fizică* şi care nu e întemeiată decît pe legile prescrise naturii de voinţa lui Dumnezeu. Astfel, întrebarea referitoare la posibilitatea ca, în

ordinea supranaturală, un corp să fie prezent simultan în mai multe locuri nu priveşte decît aplicarea regulii; şi pentru a răspunde convingător la întrebare, prin raţiune, ar trebui să se explice exact în ce constă esenţa corpului. Nici reformaţii înşişi nu sînt de acord între ei asupra problemei; cartezienii o reduc la întindere, dar adversarii lor se opun; iar mie mi se pare că pînă şi Gisbertus Voëtius[67], celebrul teolog de la Utrecht, se îndoia de pretinsa imposibilitate a pluralităţii locurilor.

21. De altminteri, deşi cele două grupări protestante stabilesc împreună că trebuie să deosebim cele două necesităţi mai sus amintite, şi anume necesitatea metafizică şi necesitatea fizică, şi că prima este indispensabilă chiar şi în taine, ele nu s-au pus de acord în ceea ce priveşte regulile de interpretare ce pot sluji la a determina în ce caz este permisă abandonarea literei, atunci cînd nu există certitudinea că ea contravine adevărurilor indispensabile. Căci s-a hotărît că există cazuri cînd trebuie să respingem o interpretare literală care nu e absolut imposibilă, dar este totuşi nepotrivită. De pildă, toţi interpreţii sînt de acord că atunci cînd Domnul spune că Irod e o vulpe[68], înţelege aceasta în sens metaforic; aşa se şi cuvine să interpretăm pasajul, numai dacă nu ne închipuim, alături de cîţiva fanatici, că pe durata vorbelor Domnului nostru, Irod a fost efectiv transformat în vulpe. Nu la fel stau lucrurile cu textele fundamentale ale tainelor, acolo unde teologii de la Augsburg apreciază că trebuie să ne menţinem în limitele sensului literal. Nu vom intra aici într-o astfel de discuţie ce aparţine nu atît logicii, cît artei interpretării, cu atît mai mult cu cît ea nu are nimic comun cu disputele iscate recent referitoare la conformitatea credinţei cu raţiunea.

22. După cîte văd eu, teologii tuturor confesiunilor (cu excepţia fanaticilor) au căzut de acord măcar asupra unui singur lucru, şi anume că nici un articol de credinţă nu ar putea implica o contradicţie şi nici contraveni unor demonstraţii la fel de exacte ca în matematici, unde contrariul concluziei poate fi redus *ad absurdum*, adică la contradicţie; şi pe bună dreptate sfîntul Athanasie[69] şi-a bătut joc de vorbele încîlcite ale cîtorva autori din vremea sa, care susţineau că Dumnezeu a pătimit fără să sufere. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem**! De aici rezultă că o serie de autori au admis cu prea multă uşurinţă că Sfînta Treime este contrară acestui important principiu conform căruia dacă două lucruri sînt identice cu un al treilea, atunci sînt identice între ele; altfel spus, dacă A este identic

* Suferă în mod impasibil. O învăţătură amuzantă, construind şi în acelaşi timp demolînd!

cu B şi C este identic cu B, înseamnă că A este identic cu C. Căci acest principiu decurge imediat din cel al contradicţiei şi stă la baza oricărei logici; dacă dispare, nu există o altă modalitate de a raţiona. Astfel încît atunci cînd spunem că Tatăl este Dumnezeu, că Fiul este Dumnezeu şi că Sfîntul Duh este Dumnezeu, dar în acelaşi timp nu există decît un Dumnezeu, cu toate că cele trei persoane diferă între ele, va trebui să tragem concluzia că termenul de *Dumnezeu* nu are aceeaşi semnificaţie la începutul şi la sfîrşitul acestei expresii. Într-adevăr, el semnifică fie substanţa divină, fie o persoană a divinităţii. În general, putem spune că trebuie să fim atenţi să nu abandonăm vreodată adevărurile necesare şi eterne pentru a susţine tainele, de teamă ca nu cumva duşmanii religiei să-şi ia dreptul de a discredita şi religia, şi tainele ei.

23. Obişnuita distincţie între ceea ce este *deasupra raţiunii* şi ceea ce este *împotriva raţiunii* se împacă destul de bine cu sus-menţionata distincţie între cele două feluri de necesitate. Întrucît ceea ce este împotriva raţiunii este şi împotriva adevărurilor absolut certe şi indispensabile, iar ceea ce este deasupra raţiunii contrazice doar ceea ce experimentăm sau înţelegem îndeobşte. De aceea, mă mir că există oameni de spirit care combat această distincţie şi că printre ei figurează şi dl Bayle. În mod sigur, ea e foarte întemeiată. Un adevăr este deasupra raţiunii atunci cînd spiritul nostru sau orice alt spirit creat nu îl poate înţelege; în opinia mea, aşa este Sfînta Treime, aşa sînt minunile rezervate doar lui Dumnezeu, ca Geneza, de pildă; aşa este această alegere a ordinii universului, ce depinde de armonia universală şi de cunoaşterea distinctă a unei infinităţi de lucruri în acelaşi timp. Dar niciodată un adevăr nu ar putea fi contrar raţiunii; şi nu numai că o dogmă combătută şi îngenuncheată de raţiune nu este incomprehensibilă, dar putem spune că nimic nu e mai uşor de înţeles şi mai evident decît absurditatea ei. Căci de la început am remarcat că aici *raţiunea* nu are sensul de opinie şi discurs al oamenilor şi nu se referă nici la deprinderea lor de a judeca lucrurile urmînd cursul firesc al naturii, ci la înlănţuirea inviolabilă a adevărurilor.

24. Ajungem acum la marea întrebare pe care dl Bayle a adus-o în atenţie nu de multă vreme, şi anume dacă un adevăr, mai ales un adevăr de credinţă, va putea fi expus unor obiecţii de necombătut. Excelentul autor pare a susţine cu tărie răspunsul afirmativ: îi citează pe teologii cu greutate din partida sa şi chiar pe cei din partida Romei, părînd să spună ceea ce el însuşi pretinde; mai invocă mărturia unor filosofi care au crezut că există chiar adevăruri filosofice ale căror apărători nu pot să răspundă obiecţiilor ce li se aduc. El crede că un astfel de exemplu este doctrina predestinării în teologie, cea a formării *continuum*-ului, în filosofie. De fapt,

acestea sînt exact cele două labirinturi care i-au pus întotdeauna la încercare pe teologi și filosofi. Libertus Fromondus[70], teolog din Louvain (un mare prieten al lui Jansenius, a cărui scriere postumă numită *Augustinus* i-a publicat-o) care s-a ocupat îndelung de tema grației și chiar a alcătuit o lucrare despre ea intitulată *Labyrinthus de compositione continui*, a cunoscut din plin dificultățile și ale unuia, și ale celuilalt; faimosul Ochino[71] a înfățișat perfect ceea ce el numește *labirinturile predestinării*.

25. Însă acești autori nu au negat deloc că este cu putință să aflăm un fir în labirint, și-i vor fi recunoscut greutatea, dar nu vor fi mers de la dificil la imposibil. În ceea ce mă privește, mărturisesc că nu aș putea fi de acord cu cei care susțin că unui adevăr i se pot aduce obiecții deplin justificate. Căci, în fond, o obiecție este altceva decît un argument a cărui concluzie contrazice propria noastră teză? Și ce este un argument de necombătut dacă nu o *demonstrație*? Și cum altfel am putea recunoaște certitudinea demonstrațiilor, dacă nu prin examinarea amănunțită a argumentului, a formei și a materiei lui, pentru a vedea dacă forma este bună și apoi dacă fiecare premisă este fie recunoscută, fie dovedită printr-un alt argument la fel de puternic, și aceasta pînă ce nu vom mai avea nevoie decît de premise recunoscute? Or, dacă există o asemenea obiecție împotriva tezei noastre, trebuie să spunem că falsitatea tezei este demonstrată și că ne este imposibil să găsim suficiente motive pentru a o demonstra; altfel, două contradictorii ar fi în același timp adevărate. Trebuie să cedăm întotdeauna în fața demonstrațiilor, fie că ne sînt propuse în sprijinul afirmației, fie că ne sînt avansate în formă de obiecții. E nedrept și inutil să încerci să subapreciezi dovezile adversarului sub pretextul că ar fi simple obiecții; întrucît el are exact aceleași drepturi și poate inversa denumirile, onorîndu-și argumentele cu numele de *dovezi* și înjosindu-le pe ale noastre cu dezonorantul nume de *obiecții*.

26. O altă întrebare ar fi aceea dacă sîntem sau nu obligați să examinăm întotdeauna obiecțiile ce ni s-ar putea aduce și să păstrăm o urmă de îndoială asupra ideilor noastre – sau ceea ce numim *formidinem oppositi** – pînă ce vom fi încheiat această analiză. Aș îndrăzni să spun că nu, căci altminteri n-am ajunge niciodată la o certitudine, iar concluzia noastră ar fi întotdeauna provizorie: și mai cred că geometrii pricepuți nu vor lua niciodată-n seamă obiecțiile lui Joseph Scaliger[72] împotriva lui Arhimede ori cele ale lui Hobbes împotriva lui Euclid; dar asta numai pentru că sînt absolut siguri de demonstrațiile pe care le-au înțeles. Totuși, uneori e bine să ai amabilitatea de a examina unele obiecții: în afară de faptul că

* Teama de obiecții.

i-am putea scoate pe oameni din greşeală, se poate întîmpla să tragem noi înşine foloase; căci paralogismele specioase ascund deseori cîte-o deschidere utilă şi favorizează rezolvarea cîtorva dificultăţi considerabile. De aceea mi-au plăcut întotdeauna obiecţiile ingenioase împotriva propriilor mele convingeri şi niciodată nu le-am cercetat degeaba: mărturie stau cele aduse odinioară de dl Bayle împotriva sistemului meu al armoniei prestabilite, fără a mai pune la socoteală şi criticile asupra aceluiaşi subiect formulate de dl Arnauld, de abatele Foucher şi de către benedictinul Lamy[73]. Dar revenind la întrebarea iniţială, trag concluzia că, datorită motivelor enumerate mai sus, atunci cînd se formulează o obiecţie împotriva unui adevăr oarecare, există întotdeauna posibilitatea unui răspuns pe măsură.

27. Poate că nici dl Bayle nu ia *obiecţiile insolubile* în sensul sus-amintit; în plus, constat că opiniile sale variază, cel puţin prin exprimare. Căci în al său răspuns postum către dl Le Clerc[74] nu acceptă deloc c-am putea opune nişte demonstraţii adevărurilor credinţei. Se pare deci că apreciază obiecţiile drept inatacabile numai în raport cu actualele capacităţi intelectuale şi nu se arată deloc disperat în acest răspuns, la p. 35, că într-o bună zi cineva ar putea găsi un deznodămînt încă neştiut. Vom reveni mai tîrziu. Eu, însă, împărtăşesc o părere surprinzătoare, poate: cred că deznodămîntul e gata găsit şi nici măcar nu este dintre cele mai dificile, şi chiar un spirit mediocru, capabil de puţină atenţie şi folosind corect regulile logicii obişnuite, este în stare să răspundă celor mai stînjenitoare obiecţii împotriva adevărului, atîta vreme cît obiecţia ţine doar de raţiune şi este prezentată în forma unei demonstraţii. Cu tot dispreţul modernului de rînd pentru logica lui Aristotel, trebuie să recunoaştem că ea ne învaţă mijloacele infailibile de a rezista erorii în astfel de ocazii. Întrucît nu avem decît să examinăm argumentul conform regulilor şi întotdeauna va exista o modalitate de a observa ce anume este greşit în formă sau dacă nu cumva au rămas premise încă nedovedite prin alte argumente pertinente.

28. Cu totul altfel stau lucrurile cînd e vorba despre *verosimilităţi*; căci arta de a judeca raţiunile verosimile nu e încă bine pusă la punct. În această privinţă, logica noastră e încă imperfectă, pînă acum nefiind bine stabilită decît arta de a judeca demonstraţiile. Aici însă ne este suficientă aceasta din urmă. Pentru că atunci cînd se pune problema de a opune raţiunea unui articol de credinţă, nu ne chinuim cu obiecţii ce nu ajung decît la verosimilitate, de vreme ce toată lumea e de acord că tainele sînt contrare aparenţelor şi nu au nimic verosimil atunci cînd le privim numai de pe poziţiile raţiunii; dar e suficient să nu existe nimic absurd în ele. Astfel, avem nevoie de demonstraţii pentru a le respinge.

29. Fără îndoială așa trebuie să le înțelegem cînd Sfînta Scriptură ne avertizează că înțelepciunea lui Dumnezeu e nebunie pentru oameni și cînd apostolul Pavel a remarcat că Evanghelia lui Isus e nebunie pentru greci și pricină de poticnire pentru evrei[75] căci, în fond, un adevăr n-are cum să-l contrazică pe un altul; iar lumina rațiunii nu-i un dar de la Dumnezeu în mai mică măsură decît acela al revelației. De aceea, pentru teologii pricepuți în meseria lor nu-i nici o dificultate în a accepta că *motivele de credibilitate* justifică, o dată pentru totdeauna, autoritatea Sfintei Scripturi dinaintea tribunalului rațiunii, în așa fel încît rațiunea să i se supună cu timpul, ca unei noi lumini, și să-i jertfească toate verosimilitățile. Cam la fel se-ntîmplă și cu un nou conducător trimis de prinț care trebuie să-și prezinte hîrtiile de acreditare dinaintea adunării pe care urmează să o prezideze mai apoi. Spre asta tind mai multe scrieri pertinente asupra adevărului religiei, de pildă cele ale lui Augustinus Steuchus[76], Duplessis-Mornay ori Grotius: întrucît este necesar ca ea să prezinte caracteristici ce lipsesc la religiile false; altminteri Zoroastru, Brahma, Somonacodom[77] și Mahomet ar fi la fel de credibili ca Moise ori Isus Christos. Totuși, credința divină însăși, o dată aprinsă-n suflet, înseamnă ceva mai mult decît o opinie și nu depinde deloc de ocaziile sau de motivele ce i-au favorizat ivirea; ea merge dincolo de intelect și pune stăpînire pe voință și pe inimă pentru a ne determina să acționăm cu căldură și cu plăcere după cum poruncește legea lui Dumnezeu, fără a mai fi nevoiți să ne gîndim la rațiuni și nici să ne mai împiedicăm în dificultățile de raționament pe care spiritul le poate imagina.

30. Astfel, ceea ce tocmai am spus despre rațiunea umană, pe care o ridicăm în slăvi și o înjosim rînd pe rînd, adesea fără măsură, fără de reguli, ne face să ne vedem puținul de exactitate și complicitatea cu propriile noastre greșeli. Dacă oamenii ar accepta să se slujească de cele mai banale reguli ale logicii și să raționeze cu minimă atenție, ar fi cît se poate de ușor de pus capăt tuturor acestor dispute asupra drepturilor credinței și ale rațiunii. În loc de aceasta, ei se-ncurcă reciproc cu expresii piezișe și ambigue care le dau frîu liber să declame și să-și pună-n valoare spiritul și doctrina, astfel încît se pare că nu doresc deloc să vadă adevărul gol-goluț, poate pentru că se tem ca nu cumva să fie mai puțin plăcut decît eroarea, căci ei nu cunosc frumusețea creatorului tuturor lucrurilor, cel care este izvorul adevărului.

31. Neglijența aceasta este un defect general al omenirii pe care nu trebuie să-l reproșăm cuiva în mod special. *Abundamus dulcibus vitiis**, după cum spunea Quintilian despre stilul lui Seneca; și

---

* „Sîntem plini de vicii plăcute" (Quintilian, *Arta oratorică*, X, 1, 129, trad. de Maria Hetco, Minerva, București, 1974).

nouă ne place să ne rătăcim. Exactitatea ne deranjează, iar regulile ni se par niște copilării. De aceea logica obișnuită (care aproape că e suficientă totuși pentru examinarea raționamentelor vizînd certitudinea) e lăsată în seama școlarilor; nimeni nu a dat atenție celei ce ar trebui să reglementeze ponderea verosimilităților și ar fi atît de necesară în deliberările importante. La fel de adevărat e și faptul că multe dintre greșelile noastre se trag din disprețul pentru arta de a gîndi sau din lipsa acesteia. Nu există nimic mai imperfect decît logica noastră atunci cînd mergem dincolo de argumentele necesare. Cei mai buni filosofi ai timpului nostru, cum ar fi autorii scrierilor *Art de penser*, *Recherche de la verité*, *An Essay Concerning Human Undertanding*[78], sînt foarte departe de a ne fi indicat adevăratele mijloace capabile să ajute acea facultate a noastră datorită căreia punem în balanță înfățișările adevărului și falsului. Nu mai vorbim despre *L'art d'inventer* căci e și mai greu de atins, din ea neavînd decît eșantioane imperfecte în matematică.

32. Dintre lucrurile care s-ar putea să fi contribuit cel mai mult la a-l face pe dl Bayle să creadă că nu avem cum să depășim dificultățile ridicate de rațiune împotriva credinței, important este și următorul: el pare să ceară ca Dumnezeu să fie justificat într-o manieră asemănătoare cu cea folosită de obicei pentru a pleda cauza unui acuzat dinaintea judecătorului său. Dar a uitat cu totul că în tribunalele oamenilor, acolo unde nu întotdeauna adevărul e cel scos la iveală, sîntem adesea obligați să ne luăm după indicii, *verosimilități* și mai ales după *prezumții* sau *prejudecăți*; pe cînd noi, după cum am remarcat deja, am convenit că tainele nu sînt verosimile. De pildă, dl Bayle nu vrea deloc să putem justifica bunătatea lui Dumnezeu prin aceea că El a permis păcatul, pentru că verosimilitatea ar fi împotriva unui om ce s-ar găsi într-o situație asemănătoare îngăduinței divine. Dumnezeu prevede că Eva va fi înșelată de șarpe, dacă o pune în circumstanțele în care ea s-a aflat de-atunci încoace; totuși, Dumnezeu a pus-o. Or, dacă un tată sau un tutore ar proceda astfel cu copilul sau cu pupilul, iar un prieten, cu un tînăr de a cărui conduită este răspunzător, judecătorul nu s-ar mulțumi cu scuzele unui avocat care-ar spune că răul a fost doar îngăduit, dar fără să fi fost făcut sau măcar voit; el ar lua această îngăduință drept un semn de rea voință și ar considera-o păcat prin omisiune, fapt ce l-ar transforma pe cel ce crede în ea în complice la păcatul comis de altcineva.

33. Ar trebui însă să ținem seama că, atunci cînd am prevăzut răul și nu l-am împiedicat – deși se pare că am fi putut-o face cu ușurință –, cînd am săvîrșit chiar fapte ce l-au facilitat, de aici nu rezultă *în mod necesar* că am fi complici. Aceasta nu-i decît o prezumție forte, înlocuind de obicei adevărul privind cele ce țin de oameni, dar care ar fi imediat spulberată printr-o analiză precisă a

faptului dacă am fi capabili de așa ceva în comparație cu Dumnezeu; căci jurisconsulții numesc *prezumție* ceea ce urmează să treacă temporar drept adevăr, în cazul în care contrariul nu se verifică; în plus, *prezumție* înseamnă mai mult decît *conjectură*, cu toate că *Dicționarul Academiei* nu a examinat cu atenție diferența. Avem motive să afirmăm cu certitudine că, dintr-o asemenea discuție, dacă am ajunge la ea, am putea afla că rațiuni foarte juste și mai puternice decît cele ce par contrare l-au obligat pe cel mai înțelept să îngăduie răul, ba chiar să facă anumite lucruri care l-au facilitat. Vom insista puțin asupra acestui punct.

34. Recunosc că nu e ușor ca un tată, un tutore ori un prieten să aibă astfel de rațiuni în situația de față. Totuși, faptul nu e absolut imposibil, iar un abil scriitor de romane ar putea găsi probabil un caz extraordinar ce l-ar îndreptăți pînă și pe un om aflat în circumstanțele sus-menționate. Numai că în ceea ce-l privește pe Dumnezeu, nu avem cîtuși de puțin nevoie să ne imaginăm sau să verificăm rațiunile particulare care l-au putut determina să îngăduie răul; sînt suficiente rațiunile generale. Se știe că el are grijă de universul întreg, ale cărui părți sînt legate între ele; trebuie deci să deducem în mod logic că vor fi existat o infinitate de considerații al căror rezultat l-a făcut să aprecieze că nu se cade să împiedice anumite rele.

35. Trebuie să spunem neapărat că vor fi existat în mod necesar și rațiuni imperioase sau mai curînd de necombătut care vor fi determinat înțelepciunea divină să îngăduie răul, întîmplare ce ne uimește prin însăși existența acestei îngăduințe. Căci de la Dumnezeu nu poate veni nimic care să nu fie în perfectă conformitate cu bunătatea, dreptatea și sfințenia. Astfel, putem judeca în funcție de eveniment (sau *a posteriori*) că această îngăduință era indispensabilă, cu toate că nouă nu ne stă în putere să arătăm în amănunt (*a priori*) rațiunile pe care Dumnezeu poate să le fi avut în această privință; de altminteri, nici nu este necesar să le arătăm pentru a-l justifica. Dl Bayle însuși o spune foarte bine (*Rép. au provinc.*, cap. 165, vol. 3, p. 1067): păcatul a intrat în lume, deci Dumnezeu l-a putut permite fără a abdica de la perfecțiunile sale: *ab actu ad potentiam valet consequentia**. În Dumnezeu, această consecință este bună: el a făcut-o, deci a făcut-o bine. Așadar nu este vorba despre faptul că noi nu am avea nici o noțiune despre dreptatea în genere, care ar putea conveni și celei a lui Dumnezeu; și nici despre aceea că dreptatea lui Dumnezeu ar avea alte reguli decît justiția știută a oamenilor, ci pur și simplu cazul în discuție este absolut diferit de cele îndeobște întîlnite printre oameni. Dreptul universal este același și pentru Dumnezeu, și pentru oameni; dar în cazul de față, faptul ca atare este cu totul diferit.

---

* De la act la potență, consecința este bună.

36. Am putea să presupunem sau să ne prefacem (cum deja am remarcat) că printre oameni ar exista ceva asemănător acestei situaţii care are loc în Dumnezeu. Un om ar putea aduce dovezi atît de puternice şi convingătoare ale virtuţii şi sfinţeniei sale, încît cele mai evidente raţiuni pe care le-am putea folosi împotriva lui pentru a-l acuza de o pretinsă crimă – de un jaf ori un asasinat, de pildă – ar merita să fie respinse drept calomnii ale unor martori mincinoşi ori ca un joc extraordinar al hazardului, făcîndu-ne cîteodată să-i bănuim şi pe cei mai inocenţi dintre noi. În aşa fel încît, atunci cînd oricare altul ar fi în pericol de-a fi condamnat sau de-a fi luat la întrebări (după legile locului), omul nostru ar fi absolvit de vină de către judecătorii săi, în unanimitate. Or, tocmai în acest caz – e drept, destul de rar, dar nu imposibil – am putea spune cumva (*sano sensu**) că există o luptă între raţiune şi credinţă şi că altele au fost normele dreptului pentru acest personaj, în raport cu restul oamenilor. Dar o explicaţie a faptului va consta doar în aceea că aici aparenţele raţiunii se supun credinţei pe care o datorăm cuvîntului şi probităţii acelui om mare şi sfînt şi că el este privilegiat mai presus de ceilalţi, dar nu ca şi cum ar exista o altă jurisprudenţă specială pentru el sau ca şi cum nu s-ar mai şti ce înseamnă justiţie în raport cu el, ci pentru că regulile justiţiei universale nu-şi mai găsesc aici aceeaşi aplicare ca în alte părţi, mai degrabă pentru că ele îl favorizează în loc să îl inculpe, întrucît există în personajul nostru calităţi atît de admirabile încît, în virtutea bunei logici a verosimilităţii, se cuvine să dăm mai multă crezare cuvîntului său decît celui al multor altora.

37. Dacă tot ne este permis să născocim aici situaţii posibile, de ce să nu ne închipuim că acest om incomparabil ar fi adeptul sau posesorul

> Pietrei binecuvîntătoare[79]
> Ce poate singură îmbogăţi pe toţi împăraţii pămîntului

şi că face zilnic cheltuieli enorme pentru a hrăni şi a scoate din mizerie o mulţime de săraci? Or, dacă ar putea exista nu ştiu cîţi martori şi nu ştiu cîte aparenţe care ar tinde să demonstreze că marele binefăcător al speţei umane tocmai a comis o escrocherie oarecare, nu-i aşa că întreg pămîntul ar lua în rîs acuzaţia, oricît de specioasă ar fi ea? Or, Dumnezeu este infinit deasupra bunătăţii şi puterii acestui om, deci nu există raţiuni, oricît de evidente care să poată înfrunta credinţa, adică siguranţa şi încrederea în Dumnezeu, raţiuni în baza cărora putem şi chiar trebuie să spunem că Dumnezeu a făcut totul aşa cum trebuia să facă. Prin urmare, obiecţiile nu sînt

* În sensul bun al termenului.

deloc insolubile: ele nu conțin decît prejudecăți și verosimilități, spulberate de rațiuni incomparabil mai puternice. Nu trebuie să spunem nici că ceea ce numim noi *justiție* este nimic în raport cu Dumnezeu, că el este stăpînul absolut al tuturor lucrurilor, că poate condamna pe cei nevinovați fără a-și nesocoti propria-i justiție sau, în sfîrșit, că, în ceea ce-l privește, justiția e ceva arbitrar; unii s-au lăsat duși de asemenea expresii îndrăznețe și periculoase, în dauna atributelor lui Dumnezeu. Pentru că în acest caz nu am mai avea de ce să-i slăvim bunătatea și dreptatea, iar totul ar fi ca și cum cel mai rău dintre spirite, principele geniilor rele, principiul negativ al maniheilor, ar fi singurul stăpîn al universului, după cum am remarcat mai sus. Ce mijloc ne-ar mai rămîne pentru a deosebi pe Dumnezeu cel adevărat de zeul cel fals al lui Zoroastru, dacă toate lucrurile ar depinde de capriciul unei puteri arbitrare, fără să existe nici un fel de regulă ori considerație pentru ceva?

38. Este mai mult decît evident că nimic nu ne obligă să acceptăm o doctrină atît de ciudată, căci este suficient să spunem că nu cunoaștem destul de bine faptul, atunci cînd trebuie să răspundem verosimilităților care par a pune la îndoială bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu și care ar dispărea, dacă faptul ne-ar fi cunoscut. Nu avem nevoie nici să renunțăm la rațiune ca să ascultăm credința, nici să ne scoatem ochii ca să vedem limpede, cum spunea regina Christina[80]; e suficient să respingem aparențele obișnuite atunci cînd ele se opun tainelor, ceea ce nu contravine deloc rațiunii, întrucît chiar și-n lucrurile naturale nu ne mai lăsăm înșelați de amăgiri ivite datorită experienței sau unor rațiuni superioare. Dar toate acestea au fost incluse aici doar pentru a face să se înțeleagă mai bine în ce constă defectul obiecțiilor și abuzul de rațiune în cazul de față, unde se pretinde că ea ar combate cu putere credința. Dar vom ajunge și la o discuție mai precisă despre originea răului și îngăduirea păcatului cu urmările ei.

39. Deocamdată ar fi bine să continuăm cu examinarea importantei chestiuni legate de întrebuințarea rațiunii în teologie și să reflectăm la ceea ce dl Bayle a spus despre aceasta în diverse locuri din scrierile sale. Cum în al său *Dicționar istoric și critic* se interesase să pună în adevărata lor lumină obiecțiile maniheilor și ale pyrrhonienilor, și cum intenția i-a fost zădărnicită de cîțiva zeloși într-ale religiei, autorul nostru a pus, la sfîrșitul celei de-a doua ediții a dicționarului, o disertație în care încerca să arate prin exemple, prin autorități și prin argumente temeinice nevinovăția și utilitatea procedeului său. Sînt convins (cum deja am spus) că obiecțiile specioase pe care le putem opune adevărului sînt foarte utile și pot sluji la a-l confirma și lumina, dînd unor persoane inteligente ocazia

de a găsi noi deschideri sau de a le pune mai bine în valoare pe cele vechi. Dar dl Bayle le caută o întrebuinţare cu totul opusă, anume aceea de a arăta puterea credinţei, dovedind că adevărurile pe care ea le învaţă n-ar putea susţine atacurile raţiunii şi că ea nu încetează să se păstreze în inima credincioşilor. Dl Nicole [81] numeşte situaţia de mai sus *triumful autorităţii lui Dumnezeu asupra raţiunii umane*, cuvinte pe care dl Bayle i le repetă în al treilea volum al scrierii *Réponse aux questions d'un provincial* (cap. 177, p. 1201). Dar cum raţiunea este şi ea, asemenea credinţei, un dar de la Dumnezeu, lupta lor l-ar ridica pe Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu, iar dacă obiecţiile raţiunii contra vreunui articol de credinţă sînt irezolvabile, va trebui să spunem că acest pretins articol va fi fals şi nonrevelat: o himeră a spiritului omenesc, iar triumful acestei credinţe poate fi comparat cu focurile victoriei pe care le-am aprinde după ce-am fost înfrînţi. Aşa este doctrina damnării copiilor nebotezaţi, pe care dl Nicole vrea s-o prezinte drept o urmare a păcatului originar; aşa ar fi condamnarea eternă a adulţilor lipsiţi de calităţile necesare pentru a obţine mîntuirea.

40. Totuşi, nu toată lumea are nevoie să intre în discuţii teologice; iar persoanele a căror structură e puţin compatibilă cu cercetările exacte s-ar cuveni să se mulţumească numai cu învăţămintele credinţei, fără să-şi chinuiască mintea cu obiecţiile: dacă din întîmplare dau peste o dificultate foarte mare, le este permis să-şi întoarcă gîndul de la ea, jertfindu-i lui Dumnezeu curiozitatea lor. O dată ce sîntem încredinţaţi de un adevăr, nu mai avem nevoie să ascultăm obiecţiile. Şi cum există mulţi oameni a căror credinţă e destul de slabă şi puţin înrădăcinată pentru a susţine dovezi periculoase de felul acesta, cred că nu e cazul să le prezentăm ceea ce ar fi otravă pentru ei; sau, dacă nu le putem ascunde ceea ce este deja prea cunoscut, trebuie să le furnizăm antidotul, adică să încercăm ca rezolvarea să i se asocieze obiecţiei şi să nu o înlăturăm ca fiind imposibilă.

41. Fragmentele unor teologi de renume care vorbesc despre triumful credinţei pot şi trebuie să capete un sens pe măsura principiilor stabilite. În cîteva obiecte ale credinţei întîlnim două calităţi capabile să o facă să triumfe asupra raţiunii: una este *incomprehensibilitatea*, iar cealaltă, *o anumită aparenţă*. Trebuie să fim cu luare-aminte cînd adăugăm o a treia calitate despre care vorbeşte dl Bayle şi să spunem că, totuşi, ceea ce credem este *de nesusţinut*: altfel, ar însemna să facem raţiunea să triumfe, la rîndul ei, într-un mod ce ar distruge credinţa. *Incomprehensibilitatea* nu ne împiedică să credem chiar şi adevăruri naturale; de pildă (cum deja am punctat), nu pricepem natura mirosurilor şi gusturilor, dar în acelaşi timp sîntem

convinși, printr-un fel de credință datorată mărturiilor oferite de simțuri, că aceste calități sensibile se întemeiază pe natura lucrurilor și că nu sînt iluzii.

42. Există și lucruri *contrare aparențelor*, pe care le admitem atunci cînd sînt bine verificate. În titlul unui mic roman tradus din spaniolă se afirmă că nu întotdeauna trebuie să credem ceea ce vedem. Oare există ceva mai evident decît minciuna falsului Martin Guerra[82], cel care a fost recunoscut de soția și părinții celui adevărat, dar i-a făcut și pe părinți, și pe judecători să oscileze multă vreme chiar și după sosirea celui din urmă? În final, adevărul a ieșit la iveală. La fel se întîmplă și cu credința. Am observat deja că bunătății și dreptății lui Dumnezeu nu le putem opune decît niște aparențe, care, în fața unui om, ar fi copleșitoare, dar care devin nule atunci cînd le raportăm la Dumnezeu și le punem în balanță cu demonstrațiile ce ne asigură de infinita perfecțiune a atributelor sale. Astfel, credința învinge falsele rațiuni cu ajutorul unor rațiuni solide și superioare, cele care m-au făcut s-o îmbrățișez: ea nu ar triumfa dacă opinia contrară ar avea de partea ei rațiuni la fel de puternice sau chiar mai puternice decît cele care fundamentează credința, așadar, dacă împotriva credinței ar exista obiecții incontestabile și demonstrative.

43. E potrivit să remarcăm aici că ceea ce dl Bayle consideră a fi *triumful credinței* este în parte triumful rațiunii demonstrative împotriva rațiunilor aparente și înșelătoare, în mod greșit opuse demonstrațiilor. Întrucît trebuie să considerăm că obiecțiile maniheilor sînt contrare atît teologiei naturale, cît și teologiei revelate. Și cînd am lăsa în seama lor Sfintele Scripturi, păcatul originar, grația lui Dumnezeu întru Isus Christos, chinurile iadului și celelalte articole ale religiei noastre, prin aceasta nu am scăpa deloc de obiecțiile lor: căci nu am putea nega că în lume există răul fizic (adică suferințele) și răul moral (adică crimele) și nici că jos, pe pămînt, răul fizic nu este întotdeauna distribuit proporțional cu răul moral, după cum se pare că justiția o cere. Există deci următoarea întrebare a teologiei naturale: cum e cu putință ca un principiu unic, bun, înțelept și atotputernic să admită răul și, mai ales, cum a putut îngădui păcatul și cum de s-a hotărît să-i facă deseori fericiți pe cei răi și nefericiți pe cei buni?

44. Or, noi nu avem cîtuși de puțin nevoie de credința revelată pentru a ști că există un astfel de principiu unic al tuturor lucrurilor, bun și înțelept în mod absolut. Ne-o spune rațiunea, prin demonstrații infailibile; prin urmare, toate obiecțiile luate din desfășurarea lucrurilor, acolo unde găsim imperfecțiuni, nu se bazează decît pe false aparențe. Dacă am fi în stare să înțelegem armonia universală, am vedea că ceea ce sîntem tentați să blamăm este legat de planul

cel mai demn de alegerea noastră; într-un cuvînt, *am vedea* şi nu doar *am crede* că ceea ce a făcut Dumnezeu este cel mai bun lucru. Aici numesc *a vedea* ceea ce cunoaştem *a priori* prin cauze; iar *a crede*, ceea ce judecăm doar prin efecte, deşi toate acestea sînt cu siguranţă cunoscute. Putem aminti acum ce a spus sfîntul Pavel (2 Cor. 5, 7), că noi umblăm prin *credinţă*, nu prin *vedere*. Căci fiindu-ne cunoscută infinita înţelepciune a lui Dumnezeu, apreciem că relele pe care le experimentăm trebuie să fie permise şi judecăm aceasta prin efectul însuşi, adică *a posteriori*, tocmai pentru că ele există. Asta recunoaşte şi dl Bayle; şi s-ar cuveni să se mulţumească cu atît, fără a pretinde că ar trebui să înlăturăm falsele aparenţe care li se opun. Ar fi ca şi cum am cere să nu mai existe nici vise, nici iluzii optice.

45. Nu trebuie să ne îndoim cîtuşi de puţin că această credinţă şi încrederea în Dumnezeu, cea care ne face să luăm în considerare infinita lui bunătate şi ne predispune la iubirea sa, în ciuda aparenţelor de duritate ce ne pot descuraja, n-ar fi un excelent exerciţiu al virtuţilor teologiei creştine atunci cînd graţia divină întru Isus Christos trezeşte aceste porniri în noi. Este ceea ce Luther a observat foarte bine împotriva lui Erasmus [83], spunînd că este atinsă culmea iubirii abia atunci cînd îl iubeşti pe cel aparent atît de neîngăduitor cu carnea şi cu sîngele, atît de aspru cu nevrednicii şi atît de grăbit să osîndească la muncile iadului, chiar pentru rele pricinuite, se pare, de el însuşi sau la care este complice al celor ce se lasă orbiţi de false raţiuni. Aşa încît am putea spune că triumful raţiunii celei adevărate, luminate prin graţia divină, este în acelaşi timp un triumf al credinţei şi al iubirii.

46. Dar dl Bayle a luat-o cu totul altfel: se declară împotriva raţiunii, cu toate că s-ar fi putut limita să-i demaşte abuzurile. Îl citează pe Cotta, din opera lui Cicero [84], care ajunge să afirme că dacă raţiunea ar fi un dar al zeilor, Providenţa ar fi de condamnat pentru faptul de a o fi dat, întrucît se întoarce împotriva noastră. Şi dl Bayle crede că raţiunea e un principiu al distrugerii, şi nu al edificării (*Dicţ.*, p. 2026, col. 2), că e o alergătoare care nu mai ştie unde să se oprească şi că, asemenea unei alte Penelope, îşi nimiceşte singură propria-i lucrare:

> Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis*

(*Réponse aux questions d'un provincial*, vol. 3, p. 725). Dar mai ales se străduieşte să îngrămădească una peste alta cît mai multe autorităţi, pentru a arăta că teologii din toate partidele resping,

* „Ea distruge, construieşte, transformă cercurile în pătrate" (Horaţiu, *Epistole*, I, 1, 100, trad. Lelia Teodosiu, in *Horatius – Opera omnia*, II, Ed. Univers, Bucureşti, 1980).

asemenea lui, întrebuințarea rațiunii și nu îi prezintă manifestările împotriva religiei decît pentru a i le jertfi credinței printr-o simplă tălgăduire, răspunzînd doar la concluzia argumentului ce li se opune. Și începe cu Noul Testament. Isus Christos se mulțumea să spună: *Vino după Mine!* (Luca 5, 27; 9, 59). Apostolii spuneau: *Crede și te vei mîntui* (Faptele Apostolilor 16, 31); Sfîntul Pavel recunoaște că *învățătura sa este obscură* (1 Corint. 13, 12); că *nu putem înțelege nimic din ea* dacă Dumnezeu nu ne împărtășește un anume discernămînt spiritual; în lipsa acestuia din urmă, învățătura trece drept sminteală (1 Corint. 2, 14). Îi îndeamnă pe credincioși *să ia bine aminte la filosofie* (1 Corint. 2, 8) și să evite contestările acestei științe care i-a făcut pe cîțiva să-și piardă credința.

47. Cît despre Părinții Bisericii, dl Bayle ne trimite la culegerea alcătuită de dl de Launoy[85] (*De varia Aristotelis fortuna*), cel care a adunat pasaje din scrierile acestora referitoare la condamnarea întrebuințării rațiunii și filosofiei, și mai ales la pasajele sfîntului Augustin culese de dl Arnauld (împotriva lui Mallet[86]) în care se afirmă că judecățile lui Dumnezeu sînt de nepătruns; că, fiind de necunoscut, nu înseamnă c-ar fi mai puțin drepte; că acestea alcătuiesc un abis adînc pe care nu-l putem sonda fără riscul de a cădea în prăpastie; că avem nevoie de temeritate pentru a-ncerca să explicăm ceea ce Dumnezeu a vrut să țină ascuns; că voința lui nu poate fi decît dreaptă; că mulți din cei ce-au încercat să afle o rațiune acestei incomprehensibile profunzimi au dat peste închipuiri deșarte, peste opinii pline de erori și de rătăciri.

48. La fel au vorbit și scolasticii. În acest sens, dl Bayle citează un pasaj al cardinalului Cajetan[87] (partea I, *Summ.*, cap. 22, art. 4): „Spiritul nostru, scrie el, se bizuie nu pe evidența adevărului cunoscut, ci pe profunzimea inaccesibilă a adevărului ascuns. Cum spunea și sfîntul Grigore, cel ce nu crede, cu privire la divinitate, decît ceea ce poate cuprinde cu mintea lui, sărăcește ideea de Dumnezeu. Cu toate acestea, nu cred că s-ar cuveni să negăm vreunul din lucrurile pe care le știm sau pe care le vedem aparținînd imutabilității, actualității, certitudinii, universalității etc. ale lui Dumnezeu: ci mă gîndesc că aici există o taină, fie în ceea ce privește relația dintre Dumnezeu și eveniment, fie în raport cu ceea ce leagă evenimentul însuși de previziunea sa. Considerînd astfel că intelectul sufletului nostru este ochiul bufniței, eu nu-i aflu odihna decît în ignoranță. Pentru că este mai bine atît pentru credința catolică, cît și pentru credința filosofică să ne mărturisim orbirea și să nu luăm drept evidente lucruri ce nu ne liniștesc spiritul, de vreme ce doar evidența îi poate aduce pacea. Pentru aceasta nu-i acuz de trufie pe toți acei învățați care, tot bîlbîindu-se, au încercat să sugereze cum s-au priceput imobilitatea și eficiența absolută și eternă a intelectului,

a voinţei şi puterii lui Dumnezeu prin infailibilitatea alegerii şi a relaţiei divine cu toate evenimentele. Nimic din toate acestea nu mă clinteşte din bănuiala mea că există o anumită profunzime care ne rămîne ascunsă." Pasajul este cu atît mai remarcabil cu cît Cajetan era un autor capabil să aprofundeze materia.

49. Cartea lui Luther contra lui Erasmus e plină cu observaţii violente împotriva celor ce vor să supună adevărurile revelate tribunalului raţiunii. Calvin se pronunţă deseori pe acelaşi ton împotriva îndrăznelii curioase a celor care caută să pătrundă sfaturile lui Dumnezeu. În al său *Traité de la prédestination*, declară că Dumnezeu a avut cauze juste de a condamna o parte din oameni, cauze însă *necunoscute nouă*. În fine, dl Bayle citează mai mulţi moderni care s-au exprimat în acelaşi sens (*Réponse aux questions d'un provincial*, cap. 160 şi urm.).

50. Dar toate aceste expresii şi multe altele asemănătoare nu demonstrează insolubilitatea obiecţiilor aduse credinţei, pe care o are în vedere dl Bayle. E drept că sfaturile lui Dumnezeu sînt de nepătruns, dar nu există vreo obiecţie de necombătut care ar putea conchide că sînt nedrepte. Ceea ce pare a fi nedreptate dinspre partea lui Dumnezeu şi nebunie dinspre partea credinţei doar pare aşa. Celebrul pasaj din Tertulian (*De carne Christi*), *mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile**, reprezintă un paradox care nu poate fi înţeles decît din aparenţele absurdităţii. Cîteva asemănătoare aflăm şi-n scrierea lui Luther despre servul-arbitru, după cum urmează (cap. 74): *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans***. Ceea ce, redus la expresii mai moderate, poate însemna: dacă sînteţi de acord că Dumnezeu dă gloria eternă unora ce nu sînt mai buni decît alţii, n-ar trebui să nu acceptaţi că el îi poate abandona pe aceia care nu sînt mai răi decît alţii. Şi pentru a ne convinge că el se referă doar la aparenţe de nedreptate, nu avem decît să cîntărim cuvintele aceluiaşi autor, din aceeaşi scriere: „În toate celelalte, spune el, recunoaştem măreţia supremă a lui Dumnezeu; nu îndrăznim să ne împotrivim decît injustiţiei: şi nu vrem să credem deocamdată (*tantisper*) că el este drept, deşi ne-a promis că va veni o vreme cînd gloria lui fiind revelată, toţi oamenii vor vedea clar că a fost şi este drept."

51. Vom mai descoperi că atunci cînd Sfinţii Părinţi au intrat în polemici, nu au respins de-a dreptul raţiunea. În disputa cu păgînii,

---

* „Este de crezut că Fiul lui Dumnezeu a murit, fiindcă este absurd; şi că fiind îngropat a înviat, este sigur, fiindcă este imposibil" (Tertulian, cap. 5).

** „Dacă-ţi place ca Zeul să încoroneze pe nevrednici, nu trebuie să-ţi displacă să condamne pe nevinovaţi" (Luther, *De servo arbitrio*).

se străduiesc îndeobşte să arate în ce măsură păgînismul se opune raţiunii şi cîte avantaje are asupra lui religia creştină şi sub acest aspect. Origene i-a dovedit lui Celsus cît de raţional este creştinismul şi de ce, în acelaşi timp, majoritatea creştinilor trebuie să creadă fără a cerceta. Celsus îşi bătuse joc de purtarea creştinilor care, spunea el, „nedorind nici să vă asculte motivele, nici să vi le explice pe-ale lor, se mulţumesc să afirme: Nu cercetaţi, doar credeţi; sau: Credinţa vă va salva; pentru ei ideea că înţelepciunea lumii e un rău are o valoare de sentinţă."

52. Origene îi răspunde cu abilitate (cartea I, cap. 2) şi într-o manieră conformă principiilor mai sus stabilite. Raţiunea, departe de a fi contrară creştinismului, constituie fundamentul acestei religii şi va face ca ea să fie primită de toţi cei ce vor putea să cerceteze. Dar cum puţini sînt capabili de aşa ceva, darul ceresc al unei credinţe pure şi simple ce te poartă spre bine este suficient pentru cei mulţi. Dacă ar fi cu putinţă, spune el, ca toţi oamenii să lase la o parte problemele vieţii şi să se consacre studiului şi meditaţiei, n-ar mai trebui să căutăm alte căi de a-i aduce la religia creştină. Căci, pentru a nu spune ceva jignitor (sugerează că religia păgînă ar fi absurdă, dar nu doreşte s-o spună în chip explicit), nu vom găsi aici mai puţină exactitate decît în altă parte, fie în discutarea dogmelor sale, fie în lămurirea expresiilor enigmatice ale profeţilor, fie în explicarea parabolelor din evanghelii şi într-o infinitate de alte lucruri întîmplate ori rînduite în mod simbolic. Dar pentru că nici necesităţile vieţii, nici infirmităţile oamenilor nu permit decît unui număr restrîns de persoane să se dedice studiului, se poate găsi un alt mijloc de a mulţumi pe toată lumea decît cel indicat de Isus Christos pentru convertirea popoarelor? Şi aş dori să mi se spună, cu privire la mulţimea celor care cred, ieşind astfel din mocirla viciilor în care se cufundaseră înainte, cum e mai bine: să-şi fi schimbat moravurile în felul acesta şi să-şi fi îndreptat viaţa, crezînd fără să cerceteze că există pedepse pentru păcătoşi şi răsplată pentru faptele bune; sau să fi amînat convertirea pînă cînd nu numai că vor fi crezut, ci vor fi examinat cu atenţie fundamentele acestei dogme? Cert e că urmînd această metodă puţini ar mai ajunge acolo unde i-ar aduce o credinţă pură şi simplă şi că majoritatea ar rămîne în corupţia de dinainte!

53. Dl Bayle (în ale sale lămuriri asupra obiecţiilor maniheilor, puse la sfîrşitul celei de-a doua ediţii a *Dicţionarului*) ia cuvintele prin care Origene arată că religia rezistă la orice discuţie asupra dogmelor ca şi cum acestea nu s-ar referi cîtuşi de puţin la filosofie, ci doar la exactitatea cu care sînt stabilite autoritatea şi adevărata semnificaţie a Sfintei Scripturi. Dar nimic nu marchează această restricţie. Origene scria împotriva unui filosof pe care ea nu l-ar fi

avantajat. S-ar părea că acest Părinte a dorit să evidenţieze că printre creştini erau unii nu mai puţin exacţi decît stoicii şi alţi cîţiva filosofi ce-şi fundamentau doctrina fie prin raţiune, fie prin autorităţi – aşa cum proceda Chrysippos, care-şi afla filosofia în simbolurile antichităţii păgîne.

54. În acelaşi loc, Celsus mai aduce o obiecţie creştinilor. „Dacă se închid de obicei în al lor *Nu cercetaţi deloc, doar credeţi*, ar trebui să-mi spună măcar în ce-ar vrea să cred." Aici are, desigur, dreptate, şi aceasta împotriva celor ce ar spune că Dumnezeu este bun şi drept, dar care ar susţine în acelaşi timp că noi nu avem nici o noţiune despre bunătate şi justiţie cînd îi atribuim aceste perfecţiuni. Nu e cazul să vă mai întrebaţi ce înţeleg eu prin *noţiuni adecvate* şi care nu cuprind nimic ce nu ar putea fi explicat; întrucît pînă şi calităţile sensibile precum căldura, lumina, gustul dulce nu ne-ar putea furniza astfel de noţiuni. Sîntem deci de acord că tainele capătă o explicaţie, numai că această explicaţie e imperfectă. E suficient să avem o înţelegere analogică a unei taine, cum ar fi Treimea ori Întruparea, pentru ca, primind-o, să nu rostim vorbe total lipsite de sens. Nu este însă deloc necesar ca explicarea să meargă atît de departe pe cît ar fi de dorit, adică să ajungă pînă la comprehensiune şi la *modalitate*.

55. Aşadar e ciudat că dl Bayle recuză tribunalul noţiunilor comune (în tomul 3 al lucrării *Réponse aux questions d'un provincial*, pp. 1062 şi 1140), ca şi cum n-ar trebui să consultăm ideea de bunătate cînd răspundem maniheilor. Numai că el însuşi dăduse cu totul altă explicaţie în dicţionarul său: fie că nu există decît un principiu bun, fie că există două, unul bun şi altul rău, cei aflaţi în disputa respectivă trebuie să se pună de acord în ceea ce priveşte sensul cuvintelor *bun* şi *rău*. De pildă, una înţelegem prin uniune cînd ni se vorbeşte despre uniunea unui corp cu alt corp sau a unei substanţe cu accidentul ei, a unui subiect cu atributul său, a locului cu mobilul, a actului cu potenţa, şi alta înţelegem prin uniunea sufletului cu corpul pentru a face astfel o singură persoană. Căci, deşi consider că sufletul nu schimbă legile corpului şi nici corpul nu le schimbă pe cele ale sufletului, deşi am introdus armonia prestabilită spre a evita această neorînduială, nu încetez să recunosc o adevărată uniune între suflet şi trup, care face din ea un *subiect*. Această uniune aparţine metafizicului, în vreme ce o uniune de influenţă ar viza planul fizic. Cînd vorbim despre uniunea Cuvîntului lui Dumnezeu cu natura omenească, trebuie să ne limităm la o cunoaştere analogică, aşa cum este capabilă să ne-o dea comparaţia cu uniunea între trup şi suflet; în rest, trebuie să ne mulţumim cu a spune că întruparea e cea mai strînsă uniune din cîte pot exista între creator şi creatura lui, fără a fi nevoie să mergem mai departe.

56. La fel se întîmplă și cu celelalte taine în care spiritele cumpătate vor afla întotdeauna o explicație suficientă pentru a crede, dar niciodată îndeajuns pentru a înțelege. Ne este suficient un anumit *este ceea ce este* (τί ἐστι); însă o *modalitate* (πῶς) ne depășește, nu ne e cîtuși de puțin necesară. Despre explicațiile asupra tainelor, debitate ici și colo, putem spune ceea ce regina Suediei grava într-un medalion pe coroana pe care-o părăsise[88]: *non mi bisogna, e non mi basta**.

După cum am remarcat, nici noi nu avem nevoie să demonstrăm tainele *a priori* sau să le găsim rațiunile. Ne este de-ajuns că lucrul este așa (τὸ ὅτι) fără să știm *de ce*-ul (τὸ διότι) pe care Dumnezeu și l-a rezervat sieși. Să amintim în acest sens frumoasele și celebrele versuri ale lui Joseph Scaliger[89]:

> Ne curiosus quaere causas omnium,
> Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
> Afflata coelo, plena veraci Deo:
> Nec operta sacri supparo silentii
> Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.
> Nescire velle, quae Magister optimus
> Docere non vult, erudita inscitia est**.

Dl Bayle, citîndu-le (*Réponse aux questions d'un provincial*, vol. 3, p. 1055), apreciază cu superficialitate că Scaliger le-a compus cu ocazia disputelor dintre Arminius[90] și Gomarus. Cred că dl Bayle le-a recitat din memorie, căci pune *sacrata* în loc de *afflata*. Dar, în mod evident, e vina tipografului că stă scris *prudenter* în loc de *pudenter* (cu modestie, adică).

57. Nimic mai just decît sfatul cuprins în versurile de mai sus, iar dl Bayle are dreptate să spună (p. 729) că „cei ce pretind că purtarea lui Dumnezeu în ceea ce privește păcatul și urmările lui nu are nimic de care ei să nu poată da socoteală se lasă singuri în voia adversarului lor". Dar nu are deloc dreptate să pună alături două lucruri cu totul diferite: *a da socoteală* de un lucru și *a-l susține împotriva obiecțiilor*; așa face el cînd adaugă: „Sînt obligați să-l urmeze peste tot (pe adversarul lor) unde va voi să-i poarte și ar da înapoi în chip rușinos, cerînd milă, dacă ar recunoaște vreodată că spiritul nostru e prea slab pentru a rezolva pe de-a-ntregul toate cerințele unui filosof."

---

* Nu mi-e necesară, nu mi-e de ajuns.

** Nu căuta, curios, cauzele tuturor (lucrurilor),
Oricare-ar fi, pe care puterea profeților le-a introdus în cărți;
Insuflată de cer, plină de Dumnezeu adevărat:
Și nici ceea ce este acoperit de vălul unei sfinte tăceri
Nu îndrăzni să pătrunzi cu forța, ci cu sfială treci pe alături.
Să nu vrei să știi ceea ce cel mai bun Învățător
Nu vrea să (te) învețe este o docta ignoranță.

58. S-ar părea că aici, după dl Bayle, gestul de *a da socoteală* înseamnă mai puţin decît *a răspunde cerinţelor*, de vreme ce îl ameninţă pe cel ce l-ar face pe primul cu obligaţia de a ajunge la cel de-al doilea. Dar este exact invers: susţinătorul unei teze (*respondens*) nu e deloc obligat să dea socoteală de ea, în schimb este obligat să satisfacă cerinţele unui oponent. În justiţie, un apărător nu este obligat (de obicei) să-şi dovedească dreptul sau să pună în prim-plan titlul proprietăţii sale; este însă obligat să dea socoteală reclamantului. M-am mirat de sute de ori că un autor atît de precis şi pătrunzător ca dl Bayle amestecă deseori aici nişte lucruri între care există tot atîtea diferenţe cîte există, de pildă, între aceste trei acte ale raţiunii: a înţelege, a dovedi şi a răspunde obiecţiilor. Ca şi cum atunci cînd se pune problema întrebuinţării raţiunii în teologie, cele trei ar avea aceeaşi valoare. Aşa ne spune în ale sale *Entretiens posthumes*, p. 73: „Nu există principiu pe care dl Bayle să-l fi susţinut mai frecvent decît cel conform căruia incomprehensibilitatea unei dogme şi insolubilitatea obiecţiilor ce o combat nu constituie un motiv legitim pentru a o respinge." Cu *incomprehensibilitatea*, treacă-meargă, dar cu *insolubilitatea* – în nici un caz. Ar fi ca şi cum am spune că un argument de necombătut adus împotriva unei teze nu este o raţiune legitimă pentru a o respinge. Ce altă raţiune legitimă mai vreţi pentru a respinge o părere, dacă nu un contra-argument invincibil?! Ce alt mijloc ne mai rămîne după aceea pentru a demonstra falsitatea şi chiar absurditatea unei opinii?!

59. Se cuvine să mai notăm că acela care dovedeşte *a priori* un lucru dă socoteală de acel lucru prin cauza eficientă; şi oricine e-n stare să dea socoteală într-o manieră precisă şi satisfăcătoare, poate să şi înţeleagă respectivul lucru. De aceea teologii scolastici l-au condamnat pe Raymundus Lullus[91] pentru a fi încercat să demonstreze Trinitatea prin filosofie. Aflăm în scrierile lui pretinsa demonstraţie, iar Bartholomäus Keckermann[92], autor celebru printre reformaţi, cînd a avut o tentativă asemănătoare asupra aceleiaşi taine, a fost în egală măsură condamnat de teologii moderni. Îi vom condamna aşadar pe cei care vor dori să dea socoteală de această taină făcînd-o comprehensibilă şi-i vom ridica-n slăvi pe aceia care vor lucra spre a o susţine în faţa obiecţiilor adversarilor.

60. Deja am amintit că, de obicei, teologii fac deosebirea între ceea ce este deasupra raţiunii şi ceea ce e împotriva raţiunii. *Deasupra raţiunii* ei pun ceea ce nu putem înţelege şi de care nu putem da vreodată socoteală. *Împotriva raţiunii* va fi însă orice convingere combătută de către raţiuni invincibile sau al cărei contrariu poate fi dovedit într-o manieră exactă şi solidă. Aşadar teologii recunosc că tainele sînt deasupra raţiunii, dar nu acceptă ideea că i s-ar şi opune. Autorul englez al unei cărţi ingenioase, dar dezaprobate,

numită *Christianity not mysterious*[94], a vrut să combată distincția; dar am senzația că nu a atins-o cu nimic. Nici dl Bayle nu e prea încîntat de această distincție moștenită. Iată ce citim în *Réponse aux questions d'un provincial* (vol. 3, cap. 159): mai întîi, deosebim o dată cu dl Saurin[94] (p. 998) următoarele două teze: prima, „toate dogmele creștinismului se acordă cu rațiunea"; a doua, „rațiunea umană știe că ele se acordă cu rațiunea". El o acceptă pe prima și o neagă pe cea de-a doua. Eu sînt de aceeași părere dacă, spunînd că *o dogmă se acordă cu rațiunea*, înțelegem că e posibil să dăm socoteală de ea, să pătrundem în modalitatea ei prin rațiune. Căci Dumnezeu ar putea fără îndoială s-o facă, pe cînd noi, nu. Eu însă consider c-ar trebui să afirmăm ambele teze dacă prin *a cunoaște că o dogmă se acordă cu rațiunea* înțelegem că, la nevoie, putem dovedi că nu există nici o contradicție între acea dogmă și rațiune, respingînd obiecțiile celor ce pretind că dogma respectivă e o absurditate.

61. Dl Bayle se explică aici în mod cu totul nesatisfăcător. Recunoaște că tainele noastre sînt conforme rațiunii supreme și universale ce se află în intelectul divin sau conform rațiunii în genere. Cu toate astea, tăgăduiește că par a fi conforme acestei părți de rațiune de care se slujește omul pentru a judeca lucrurile. Însă cum partea noastră de rațiune este un dar de la Dumnezeu și constă în lumina naturală ce ne rămîne în mijlocul corupției, această parte este conformă cu întregul și diferă de cea care este în Dumnezeu așa cum picătura diferă de Ocean sau, mai curînd, finitul de infinit. Astfel, tainele o pot depăși dar nu îi pot fi opuse. Nu ne-am putea opune unei părți fără ca, prin aceasta, să ne opunem și întregului. Ceea ce contrazice o propoziție din Euclid, contrazice de fapt *Elementele* acestui autor. Ceea ce, în noi, este contrar tainelor nu-i nici rațiune, nici lumină naturală, nici înlănțuire a adevărurilor, ci corupție, eroare ori prejudecată, tenebre.

62. Dl Bayle (p. 1002) nu este deloc mulțumit de părerea lui Josua Stegmann[95] și a dlui Turrettini, ambii teologi protestanți, potrivit căreia tainele sînt contrare doar rațiunii corupte. El întreabă în batjocură dacă prin dreapta rațiune se înțelege rațiunea unui teolog ortodox, iar prin rațiunea coruptă, cea a unui eretic; și obiectează că evidența tainei Treimii nu era mai mare în sufletul lui Luther decît în sufletul lui Sozzini[96]. Dar așa cum a remarcat Descartes, bunul simț este egal împărțit tuturor; deci îl au atît ortodocșii, cît și ereticii. Dreapta rațiune este o înlănțuire de adevăruri, iar rațiunea coruptă e un amestec de prejudecăți și patimi; pentru a le discerne, nu avem decît să procedăm în mod organizat, să nu admitem nici o teză fără dovezi și să nu admitem nici o dovadă care să nu corespundă perfect celor mai comune reguli ale logicii. În materie de

raţiune, nu avem nevoie de nici un alt *criteriu*, nici de un alt *judecător al controverselor*. Doar în lipsa acestui considerent au cîştigat scepticii teren, iar în teologie, François Véron[97] şi alţi cîţiva, care au împins disputa cu protestanţii pînă la a le face şicane, s-au ocupat cu ardoare de scepticism pentru a dovedi că este necesară existenţa unui judecător exterior infailibil; în această privinţă, ei nu au cîtuşi de puţin încuviinţarea celor mai pricepuţi oameni, nici măcar din partida lor. Calixtus şi Daillé şi-au bătut joc de ei aşa cum trebuie, iar Bellarmin[98] a judecat cu totul altfel.

63. Acum să vedem ce spune dl Bayle despre această distincţie (p. 999). „Mi se pare (scrie el) că în faimoasa distincţie dintre lucrurile ce se află deasupra raţiunii şi cele contrare ei s-a strecurat o confuzie. Se spune îndeobşte că tainele Evangheliei sînt deasupra raţiunii, dar nu sînt contrare ei. Cred că termenul de raţiune nu are acelaşi sens în cele două părţi ale axiomei. În prima parte, înţelegem raţiunea omului sau raţiunea *in concreto*; în cea de-a doua parte, raţiunea în genere sau raţiunea *in abstracto*. Căci, presupunînd că-n ambele cazuri ne referim la raţiunea în genere sau raţiunea supremă, raţiunea universală care este-n Dumnezeu, la fel de adevărat este că tainele evanghelice nu sînt nici deasupra raţiunii, nici contrare ei. Dar dacă în ambele părţi ale axiomei ne referim la raţiunea umană, nu prea văd temeinicia distincţiei, întrucît cei mai ortodocşi mărturisesc că noi nu cunoaştem conformitatea tainelor cu preceptele filosofiei. Prin urmare, ni se pare că ele / tainele – n.t. / nu mai sînt cîtuşi de puţin conforme cu raţiunea. Or, ceea ce ni se pare că nu este conform raţiunii, considerăm că este împotriva ei, la fel cum ceea ce ni se pare că nu este conform adevărului, îi este contrar. Aşa încît, de ce nu am spune că tainele sînt, în acelaşi timp, şi contrare slabei noastre raţiuni, şi deasupra acesteia?" Răspund, aşa cum am făcut-o deja, că aici raţiune înseamnă înlănţuirea adevărurilor pe care le cunoaştem prin lumina naturală şi în acest sens axioma moştenită este adevărată, fără nici un echivoc. Tainele depăşesc raţiunea, căci conţin adevăruri ce nu sînt cuprinse în această înlănţuire; dar nu sînt contrare raţiunii şi nu contrazic nici unul dintre adevărurile la care ne poate duce această înlănţuire. Prin urmare, aici nu e vorba despre raţiunea universală care e în Dumnezeu, ci despre a noastră. Cît despre întrebarea dacă ne este cunoscută conformitatea tainelor cu raţiunea noastră, răspundem că nici măcar nu avem cunoştinţă să fi existat vreodată vreo diformitate ori vreo opoziţie între taine şi raţiune; şi cum putem întotdeauna să înlăturăm pretinsa opoziţie, dacă numim aceasta conciliere ori acordare a credinţei cu raţiunea sau cunoaştere a conformităţii lor, trebuie să spunem că noi putem cunoaşte această conformitate şi acest acord. Dar dacă respectiva conformitate constă într-o explicaţie raţională a modalităţii ei, nu avem cum s-o cunoaştem.

64. Dl Bayle mai face o obiecție ingenioasă al cărei exemplu îl află în simțul vederii. „Cînd un turn pătrat, spune el, ni se pare rotund de departe, nu numai că ochii noștri depun clar mărturie că nu zăresc nimic pătrat în acest turn, dar ei descoperă, în plus, o figură rotundă, incompatibilă cu figura pătrată. Așadar, s-ar putea spune că adevărul, care este figura pătrată, este nu doar deasupra, ci și împotriva mărturiei aduse de vederea noastră slabă." Trebuie să recunoaștem că remarca e îndreptățită. Deși e drept că aparența de rotunjime vine doar din pierderea de formă a unghiurilor pe care depărtarea le face să dispară, rămîne adevărat faptul că rotundul și pătratul sînt lucruri opuse. Răspund deci acestei obiecții prin aceea că reprezentarea simțurilor, chiar și atunci cînd fac tot ceea ce ține de ele, este adesea contrară adevărului; nu la fel se întîmplă cu facultatea de a raționa, cînd își face datoria cum se cuvine, întrucît un raționament exact nu-i altceva decît o înlănțuire de adevăruri. Cît despre simțul vederii în particular, ar fi bine să ținem cont că există și alte aparții false ce nu depind de slăbiciunea ochilor noștri, nici de ceea ce dispare prin îndepărtare, ci de natura vederii înseși, oricît de perfectă ar fi ea. Astfel, cercul privit dintr-o parte se schimbă într-un fel de oval, numit de geometri elipsă, și cîteodată chiar în parabolă, hiperbolă și linie dreaptă; mărturie ne stă inelul lui Saturn.

65. La drept vorbind, ***simțurile externe*** nu ne înșală deloc. ***Simțul intern*** ne face adesea să ne pripim; așa se-ntîmplă uneori și cu animalele, de pildă, cînd un cîine latră la propria-i imagine din oglindă. Căci și animalele au asociații[99] de percepții imitînd raționamentul, asociații care se găsesc și în simțul intern al oamenilor, atunci cînd ei acționează ***empiric***. Însă animalele nu fac nimic care să ne oblige să credem că ele posedă ceea ce merită a fi numit un ***raționament***, după cum am arătat în altă parte. Or, atunci cînd intelectul folosește și urmează falsa determinare a simțului intern (celebrul Galilei crezînd astfel că Saturn are două toarte), el se înșală prin felul în care judecă efectul aparențelor și deduce mai mult decît permit acestea. Pentru că aparențele simțurilor nu ne promit în mod absolut adevărul lucrurilor, nu mai mult decît visele. Noi sîntem cei care ne înșelăm prin întrebuințarea pe care le-o dăm, adică prin asociațiile noastre. Ne lăsăm înșelați de argumente probabile și ajungem să credem că fenomene pe care le-am aflat deseori legate sînt astfel întotdeauna. Cum se întîmplă că, de obicei, ceea ce pare fără unghiuri chiar nu le are, credem cu ușurință că întotdeauna lucrurile stau așa. O atare eroare este scuzabilă și uneori inevitabilă, mai ales cînd trebuie să acționăm rapid și să alegem ceea ce e cel mai probabil. Dar cînd avem răgazul necesar pentru a ne concentra, facem o greșeală luînd drept cert ceea ce nu

e aşa. Aşadar, e drept că adesea aparenţele sînt contrare adevărului; dar nu şi raţionamentul nostru, atunci cînd este exact şi conform regulilor artei de a raţiona. Dacă prin raţiune s-ar înţelege în general facultatea de a raţiona bine sau rău, recunosc că ea ne-ar putea înşela, şi ne înşală într-adevăr, şi că aparenţele intelectului sînt de multe ori la fel de înşelătoare ca aparenţele simţurilor, numai că aici e vorba despre înlănţuirea adevărurilor şi despre obiecţii legitime, iar în acest sens e imposibil ca raţiunea să ne înşele.

66. Din cele spuse pînă acum se mai observă că dl Bayle duce fiinţa prea departe *deasupra raţiunii*, ca şi cum ea ar cuprinde insolubilitatea obiecţiilor. Căci după el (cap. 130, *Réponse...*, vol. 3, p. 651), „de îndată ce o dogmă se situează deasupra raţiunii, filosofia nu va putea nici să o explice, nici s-o înţeleagă şi nici să răspundă dificultăţilor ce o combat". Sînt de acord în privinţa *înţelegerii*; dar am arătat deja că tainele primesc o *explicaţie necesară* a termenilor pentru ca acestea să nu fie *sine mente soni*, vorbe care nu înseamnă nimic, şi am mai demonstrat că este necesar să putem răspunde obiecţiilor, căci altminteri ar trebui să respingem teza.

67. El invocă autorii teologi, care par a recunoaşte insolubilitatea obiecţiilor împotriva tainelor. Luther e unul dintre cei mai importanţi; dar la paragraful 12 am dat deja un răspuns acelui pasaj în care el pare să spună că filosofia contrazice teologia. Mai există un pasaj (cap. 246, *De servo arbitrio*) unde susţine că aparenta nedreptate a lui Dumnezeu este dovedită cu argumente luate din nenorocirile oamenilor de bine şi din prosperitatea celor răi şi cărora nici o raţiune, nici lumina naturală nu le pot rezista (*Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere*). Dar puţin mai jos ne arată că îi are în vedere doar pe cei ce nu ştiu despre cealaltă viaţă, de vreme ce adaugă că un singur cuvînt din Evanghelie înlătură dificultatea învăţîndu-ne că există o altă viaţă, în care va fi pedepsit şi răsplătit tot ceea ce n-a fost astfel în această viaţă. Obiecţia nu-i nici mai mult, nici mai puţin decît invincibilă şi chiar fără ajutorul Evangheliilor ne puteam da seama de aceasta. Este, de asemenea, invocat şi un pasaj din Martin Chemnitz (*Réponse...*, vol. 3, p. 652), criticat de Vedelius şi apărat de Johann Musäus [100], în care celebrul teolog pare a spune răspicat că în cuvîntul lui Dumnezeu aflăm adevăruri nu doar deasupra raţiunii, ci şi împotriva ei: însă acest pasaj se referă numai la principiile raţiunii conforme ordinii naturii, după cum explică şi Musäus.

68. Totuşi, e drept că dl Bayle găseşte cîteva autorităţi în materie ce-i sînt mai favorabile. Descartes e una dintre cele mai importante. Marele om afirmă cu certitudine (*Principes*, partea I, art. 41) că nu ne vine absolut deloc greu să ne eliberăm de dificultate (posibilă în încercarea de a pune în acord libertatea voinţei noastre cu ordinea

providenței eterne a lui Dumnezeu) „dacă ne-am da seama că gîndirea noastră este finită, că știința și atotputernicia lui Dumnezeu, prin care nu numai că a cunoscut dintotdeauna toate cele ce sînt sau pot fi, dar le-a și voit ca atare, infinite: ceea ce înseamnă că noi avem suficientă inteligență pentru a cunoaște clar și distinct că știința și puterea sînt în Dumnezeu, dar și că nu avem destulă pentru a le înțelege întinderea, că putem ști în ce fel ele lasă în întregime libere și nedeterminate acțiunile oamenilor. Cu toate astea, puterea și știința lui Dumnezeu nu trebuie să ne împiedice să credem că avem o voință liberă, căci am greși îndoindu-ne de ceea ce percepem înlăuntrul nostru și știm, din experiență, că se află în noi, și aceasta numai pentru că nu înțelegem un alt lucru despre care știm că este incomprehensibil prin natura sa".

69. Acest pasaj din Descartes, respectat de adepții săi (care îndrăznesc rareori să se îndoiască de afirmațiile lui), mi s-a părut întotdeauna ciudat. Fără a se mulțumi să spună că nu vede absolut nici o modalitate de a concilia cele două dogme, pune în aceeași situație întreaga speță umană, ba chiar toate creaturile rționale. În același timp, putea el oare ignora că e imposibil să existe o obiecție de necombătut împotriva adevărului? Căci o atare obiecție n-ar putea fi decît o înlănțuire necesară de alte adevăruri al căror rezultat ar fi contrar adevărului susținut de noi și, prin urmare, ar exista o contradicție între adevăruri, ceea ce este cea mai mare absurditate din lume. De altfel, deși spiritul nostru e finit și nu poate înțelege infinitul, asta nu înseamnă că nu face demonstrații asupra infinitului, a căror forță sau slăbiciune o înțelege; și atunci de ce nu ar înțelege forța ori slăbiciunea obiecțiilor? Și de vreme ce puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu sînt infinite și cuprind totul, nu mai are rost să ne îndoim de întinderea lor. Mai mult, Descartes cere o libertate de care nu avem deloc nevoie, dorind ca actele de voință ale oamenilor să fie în întregime nedeterminate, ceea ce nu se întîmplă niciodată. În sfîrșit, dl Bayle însuși dorește ca această experiență sau convingere lăuntrică a independenței noastre, pe care Descartes își întemeiază dovada libertății noastre, să nu o dovedească absolut deloc, întrucît din faptul că nu ne dăm seama de cauzele de care depindem nu rezultă că am fi independenți. Dar despre toate astea vom vorbi la momentul potrivit.

70. Și Descartes mărturisește, undeva în *Principes*, că este imposibil să răspundem dificultăților legate de divizarea la infinit a materiei, pe care totuși o recunoaște drept adevărată. Arriaga [101] și alți scolastici fac aproximativ aceeași mărturisire; dar dacă s-ar strădui să dea obiecțiilor forma potrivită, ar vedea că există erori în consecințe și, uneori, chiar și false supoziții ce ne încurcă. Iată un exemplu: Într-o zi, un om priceput mi-a adus următoarea obiecție:

Fie dreapta BA tăiată în două părți egale prin punctul C, dreapta CA prin punctul D, dreapta DA prin punctul E, și așa la infinit; toate jumătățile BC, CD, DE etc. fac împreună întregul BA; deci ar trebui să existe și o ultimă jumătate de vreme ce linia dreaptă BA sfîrșește în punctul A. Dar această ultimă jumătate e absurdă: căci atîta timp cît este o dreaptă, o vom putea tăia din nou în două. Deci diviziunea la infinit n-ar putea fi admisă. Eu însă i-am atras atenția că trebuie să existe o ultimă jumătate, deși există un ultim punct A, întrucît spre acest ultim punct tind toate jumătățile dinspre partea lui. Și însuși prietenul meu a recunoscut-o, cînd a încercat să dovedească situația de mai sus printr-un argument corespunzător; din contra, prin faptul că diviziunea tinde la infinit înseamnă că nu există nici o jumătate ultimă. Și cu toate că dreapta AB e finită, nu rezultă că diviziunea realizată de noi are un termen ultim. Ne încurcăm și în seriile de numere ce tind spre infinit. Concepem un termen ultim, un număr infinit sau infinitezimal; dar acestea nu sînt decît ficțiuni. Orice număr este finit și poate fi determinat cu precizie, la fel și orice linie, iar cele infinite sau infinitezimale nu semnifică decît mărimi pe care noi le putem considera cît de mari sau cît de mici dorim, pentru a demonstra că o eroare este mai mică decît cea pe care am determinat-o în chip precis, adică pentru a demonstra că nu există nici o eroare. Sau prin infinitezimal vom înțelege starea de dispariție sau de începere a unei mărimi, concepută după modelul mărimilor deja formate.

71. Totuși ar fi bine să ținem seama de motivul invocat de dl Bayle pentru a arăta că nu putem răspunde obiecțiilor pe care rațiunea le opune tainelor. Îl aflăm în a sa *Eclaircissement sur les manichéens* (p. 3140, a doua ediție a *Dicționarului*). „Îmi este de ajuns, spune el, dacă vom recunoaște în unanimitate că tainele Evangheliilor sînt deasupra rațiunii. Căci de aici rezultă în mod necesar că dificultățile filosofilor sînt imposibil de eludat și că, prin urmare, o dispută în care vom folosi doar luminile naturale va sfîrși întotdeauna în dezavantajul teologilor, iar aceștia se vor vedea nevoiți să cedeze și să se refugieze sub legea bisericească a luminii supranaturale." Mă mir că dl Bayle vorbește la un mod atît de general, de vreme ce el însuși a recunoscut că lumina naturală este pentru unitatea principiului împotriva maniheilor, și că bunătatea lui Dumnezeu e dovedită incontestabil prin rațiune. Dar să vedem cum continuă:

72. „Este evident că niciodată rațiunea nu ar putea atinge ceea ce este deasupra ei. Or, dacă ea ar putea să formuleze răspunsuri la obiecțiile ce combat dogma Treimii și a uniunii ipostatice, ar ajunge la cele două taine, le-ar supune și le-ar adapta pînă la ultimele confruntări cu principiile ei prime sau cu preceptele ivite din noțiunile

comune. Și ar sfîrși prin a conchide că ele sînt conforme luminii naturale. Rațiunea ar face, în consecință, ceva ce-i depășește puterile, ar urca deasupra propriilor limite, fapt absolut contradictoriu. Deci trebuie să spunem că rațiunea nu ar fi niciodată în stare să formuleze răspunsuri la propriile-i obiecții, acestea rămînînd învingătoare atîta vreme cît nu recurgem la autoritatea lui Dumnezeu și la necesitatea de a cuceri intelectul și de a-l pune sub ascultarea credinței." Mi se pare că raționamentul nu are nici o putere. Putem atinge ceea ce este deasupra noastră, dar nu prin pătrundere, ci prin susținere; așa cum putem atinge cerul văzîndu-l, nu pipăindu-l. Pentru a răspunde obiecțiilor aduse tainelor nu e nevoie nici să ni le aservim sau să le supunem confruntării cu principiile prime ivite din noțiunile comune: căci dacă acela care răspunde obiecțiilor ar trebui să meargă atît de departe, ar fi necesar ca acela care formulează obiecțiile s-o fi făcut înaintea lui; întrucît obiecția declanșează discuția, iar celui care răspunde îi e suficient să spună un da sau nu; cu atît mai mult cu cît, în loc să caracterizeze, îi este de-ajuns, la rigoare, să nege universalitatea vreunei propoziții a obiecției sau să-i critice forma; și una, și cealaltă se pot face fără a pătrunde dincolo de obiecție. Cînd cineva îmi propune un argument pe care îl consideră de necombătut, eu pot să tac, obligîndu-l să demonstreze conform regulilor toate enunțurile pe care le avansează și care-mi par a fi cît de cît îndoielnice: iar numai pentru a mă îndoi nu sînt obligat să pătrund în interiorul lucrului; din contra, cu cît voi fi mai neștiutor, cu atît voi fi mai îndreptățit să mă îndoiesc. Dl Bayle continuă astfel:

73. „Să încercăm să limpezim lucrurile: dacă unele doctrine sînt deasupra rațiunii, înseamnă că se află dincolo de raza ei de acțiune, iar ea nu le-ar putea atinge; și dacă nu le poate atinge, nu le poate înțelege." (Ar fi putut începe aici cu *înțelegerea*, spunînd că rațiunea nu poate să înțeleagă ceea ce este deasupra ei.) „Dacă nu le poate înțelege, nu poate avea nici o idee despre ele" (*Non valet consequentia*: căci pentru a *înțelege* ceva nu e suficient să avem cîteva idei despre acel lucru; trebuie să știm tot ce are legătură cu el și trebuie ca toate aceste idei să fie clare, distincte, adecvate. În natură există mii de obiecte din care pricepem cîte ceva, ceea ce nu înseamnă că le și înțelegem. Avem cîteva idei despre razele de lumină și, pînă la un punct, le putem demonstra; dar întotdeauna rămîne ceva care ne face să mărturisim că nu înțelegem încă întreaga natură a luminii); „și nici vreun principiu care să ne furnizeze vreo soluție" (de ce nu am găsi principii evidente, amestecate printre cunoștințele obscure și confuze?); „și, în consecință, obiecțiile pe care le va fi făcut rațiunea vor rămîne fără răspuns" (nimic mai fals; dificultatea e mai curînd de partea oponentului. Lui îi revine sarcina

de a căuta un principiu evident, care să poată genera o obiecţie; şi cu cît materia va fi mai obscură, cu atît îi va fi mai dificil să găsească un astfel de principiu; şi o dată ce-l va fi găsit, îi va fi şi mai greu să demonstreze opoziţia dintre principiu şi taină căci, dacă s-ar descoperi că taina este vădit contrară unui principiu evident, n-ar fi o *taină obscură*, ci o absurditate manifestă) „sau, ceea ce însemnă acelaşi lucru, vom răspunde printr-o distincţie la fel de obscură ca însăşi teza ce va fi fost atacată". În cel mai rău caz, ne putem lipsi de distincţii negînd fie o premisă, fie o consecinţă; iar cînd ne îndoim de sensul unui termen folosit de oponent, îi putem cere să-l definească. Aşa încît susţinătorul unei teze nu are nevoie să facă eforturi cînd se pune problema de a răspunde unui adversar care pretinde că îi opune un argument de necombătut. Chiar atunci cînd susţinătorul – fie din amabilitate, fie pentru a scurta discuţia sau pentru că se simte suficient de puternic – consimte să-şi asume el însuşi sarcina de a scoate la lumină echivocul ascuns în obiecţie şi să îl înlăture făcînd vreo distincţie oarecare, nu-i deloc necesar ca această distincţie să ducă la ceva mai clar decît prima teză, de vreme ce susţinătorul ei nu este cîtuşi de puţin obligat să lămurească taina însăşi.

74. „Or, este foarte sigur (continuă dl Bayle) faptul că şi o obiecţie bazată pe noţiuni diferite rămîne tot neînvinsă, fie că nu-i răspundeţi nimic, fie că îi găsiţi un răspuns din care nimeni nu înţelege nimic. Pot fi egale forţele unui om, care vă poate obiecta ceea ce atît dumneavoastră cît şi el concepeţi foarte clar, cu forţele dumneavoastră, care nu vă puteţi apăra decît prin răspunsuri din care nici el, nici dumneavoastră nu pricepeţi nimic?" (Nu e suficient ca obiecţia să fie întemeiată pe noţiuni bine diferenţiate, trebuie să le şi aplicăm împotriva tezei. Cînd răspund cuiva negîndu-i vreo premisă, pentru a-l obliga astfel să o demonstreze, sau vreo consecinţă, pentru a-l obliga s-o formuleze corespunzător, nu se poate spune că nu răspund nimic sau că nu dau un răspuns inteligibil. Căci, avînd în vedere cum eu neg premisa îndoielnică a adversarului, negaţia mea va fi la fel de inteligibilă ca afirmaţia lui. În fine, cînd am bunăvoinţa de a mă explica printr-o distincţie oarecare, e suficient ca termenii pe care-i utilizez să aibă un sens oarecare, ca şi în taina însăşi; aşa se va înţelege ceva din răspunsul meu: dar nu e deloc nevoie să înţelegem tot ce cuprinde el, altminteri am înţelege taina însăşi.)

75. Dl Bayle continuă în felul următor: „Orice dispută filosofică presupune ca părţile rivale să se pună de acord asupra anumitor definiţii" (aşa ar fi de dorit, numai că, de obicei, abia în toiul disputei se ajunge la această nevoie) „şi ca ele să reunească regulile silogismelor şi indiciile după care descoperim raţionamentele false.

După aceea, totul constă în a examina dacă o teză este conformă în mod mediat sau imediat cu principiile asupra cărora s-a convenit" (ceea ce se realizează prin silogismele celui ce aduce obiecții), „dacă premisele unei dovezi (avansate de oponent) sînt veritabile, dacă și consecința e corect dedusă, dacă s-a folosit un silogism cu patru termeni, dacă n-a fost nesocotit vreun precept din capitolul *de oppositis* sau *de sophisticis elenchis*[102]" etc. (pe scurt, este suficient să negăm o premisă ori o consecință sau, în sfîrșit, să explicăm un termen echivoc ori să ni se dea explicații despre el); „cîștigăm fie arătînd că subiectul disputei nu are nici o legătură cu principiile stabilite în prealabil" (adică arătînd că obiecția nu dovedește nimic, și atunci apărătorul are cîștig de cauză), „fie reducîndu-l la absurd pe apărător" (cînd toate premisele și toate consecințele sînt bine dovedite); „or, îl putem reduce la absurd fie arătîndu-i că toate consecințele tezei sale sînt un da ori un nu, fie constrîngîndu-l să nu ne răspundă decît într-un mod neinteligibil". (El poate oricînd evita acest ultim inconvenient, pentru că nu are nevoie să avanseze noi teze.) „Scopul acestui tip de dispute este de a lumina obscuritățile și de a ajunge la evidență." (Este scopul oponentului, căci el vrea să facă evident faptul că taina e falsă; dar nu ar putea fi și scopul apărătorului, căci, admițînd taina, el recunoaște că n-o poate face evidentă.) „De aceea se crede că, în timpul unui proces, cîștigă cînd apărătorul, cînd acuzatul, după cum există mai multă claritate în propozițiile unuia decît ale celuilalt." (Înseamnă că vorbim ca și cum apărătorul și acuzatorul ar fi la fel de descoperiți: dar susținătorul tezei e ca un comandant încercuit, apărat de fortificațiile sale, iar atacatorul nu are decît să le distrugă. Susținătorul nu are nevoie de evidență și nici nu o caută; însă oponentul va trebui să o descopere împotriva lui și să-și croiască drum prin armatele sale, pentru ca susținătorul să nu mai fie la adăpost.)

76. „În sfîrșit, credem că victoria se declară împotriva celui ale cărui răspunsuri sînt de neînțeles" (iată un semn cu totul echivoc al victoriei: ar trebui deci să-i întrebăm pe auditori dacă pricep ceva din ceea ce s-a spus, și adesea părerile lor ar fi împărțite. Ordinea disputelor formale ne impune să procedăm prin argumente legitime și să răspundem prin negații sau distincții), „și despre care mărturisește că ar fi de neînțeles." (Cel ce susține adevărul unei taine are voie să mărturisească faptul că această taină este incomprehensibilă; dacă mărturisirea respectivă ar fi suficientă pentru a-l declara înfrînt, obiecțiile nu și-ar mai afla rostul. Un adevăr va putea fi incomprehensibil, dar niciodată nu va fi de-ajuns cît să spunem că nu înțelegem absolut nimic din el. În acest caz, el ar fi ceea ce școlile antice numeau *scindapsus* sau *blityri*[103] – Clem. Alex., *Strom.*, VIII, 2 –, adică vorbă lipsită de sens.) „De aici încolo, îl condamnăm

prin legile adjudecării victoriei; şi chiar cînd nu poate fi urmat în ceţurile în care s-a învăluit şi care formează un soi de abis între el şi duşmani, îl considerăm bătut măr şi-l comparăm cu o armată care, pierzînd bătălia, nu scapă de învingător decît profitînd de întunericul nopţii." (Răspunzînd alegoriei printr-o alegorie, voi spune că susţinătorul nu e deloc înfrînt cîtă vreme rămîne ascuns în adăposturile sale; şi dacă se încumetă să iasă cînd nu are neapărat nevoie, îi este permis să se retragă în fortăreaţa lui fără a-l putea condamna pentru aceasta.)

77. Mi-am dat osteneala să examinez amănunţit acest lung pasaj în care dl Bayle a pus tot ce era mai bine gîndit şi mai semnificativ pentru convingerea lui; şi sper că am făcut să se vadă foarte clar în ce fel s-a lăsat înşelat acest om remarcabil. Aşa se întîmplă adesea cu persoanele cele mai spirituale şi cele mai pătrunzătoare, cînd dau frîu liber spiritului fără a mai avea răbdarea de a săpa pînă la temeliile sistemului lor. Amănuntele în care am intrat aici vor sluji de răspuns cîtorva raţionamente legate de acest subiect şi risipite în scrierile dlui Bayle; de pildă, citim în *Réponse aux questions d'un provincial* (vol. 3, cap. 133, p. 685): „Pentru a dovedi că am pus de acord religia cu raţiunea, trebuie să arătăm nu numai că dispunem de sentinţe filosofice favorabile credinţei noastre, ci şi că sentinţele particulare ce ne sînt obiectate ca fiind neconforme cu Catehismul nostru sînt efectiv în conformitate cu acesta, dar într-o manieră pe care o concepem cu claritate." Nu văd ce nevoie avem de toate astea, dacă nu pentru a pretinde că împingem raţionamentul pînă la *modul* tainei. Cînd ne limităm la a-i susţine *adevărul*, fără a ne preocupa să o facem înţeleasă, nu avem nevoie să recurgem la o dovadă precum sentinţele filosofice, generale ori particulare; iar cînd cineva ne opune sentinţe filosofice, nu nouă ne revine sarcina de a dovedi în mod clar şi distinct că aceste sentinţe sînt conforme cu dogma noastră, ci adversarii trebuie să facă dovada că îi sînt contrare.

78. Dl Bayle continuă astfel în acelaşi loc: „Pentru acest efect avem nevoie de un răspuns care să fie la fel de evident ca obiecţia." Deja am arătat că aceasta se întîmplă cînd negăm premisele; dar în rest, nu e necesar ca acela care susţine adevărul tainei să avanseze numai propoziţii evidente, întrucît teza principală privitoare la taina însăşi nu este deloc evidentă. Şi adaugă: „Dacă trebuie să ripostăm îndoit, să nu rămînem niciodată datori, nici să pretindem că ne-am fi atins scopul, în timp ce adversarul ne va da replici tot atît de evidente pe cît ar putea fi motivele noastre." Dar nu susţinătorul trebuie să invoce raţiunile; lui îi este suficient să răspundă celor avansate de adversar.

79. În sfîrșit, autorul conchide: „Dacă am pretinde că, făcînd o obiecție evidentă, trebuie să se mulțumească doar cu un răspuns pe care noi nu-l putem da decît ca pe ceva posibil și pe care noi înșine nu-l înțelegem, am fi nedrepți." O repetă în *Dialogues posthumes* împotriva dlui Jaquelot [104], p. 69. Eu nu sînt deloc de această părere. Dacă obiecția ar fi de o evidență perfectă, ea ar învinge iar teza ar fi distrusă. Dar cînd obiecția nu se bazează decît pe aparențe sau pe ceea ce se întîmplă cel mai des și cînd cel care o formulează vrea să deducă de aici o concluzie universală și sigură, atunci cel care susține taina poate răspunde apelînd la instanța unei simple posibilități, întrucît o asemenea instanță e suficientă pentru a arăta că ceea ce se dorea a fi dedus din premise nu este nici cert, nici general. Îi este de-ajuns celui ce se luptă pentru taină să susțină că aceasta e posibilă, fără a avea nevoie să susțină că e verosimilă. Pentru că, după cum am spus adesea, sîntem de acord că tainele contrazic aparențele. Cel care susține taina nici nu ar avea nevoie să invoce o astfel de instanță; iar dacă o face, putem spune că avem de-a face cu o muncă mult deasupra celei necesare sau cu un mijloc de a reduce adversarul la tăcere.

80. Există pasaje ale dlui Bayle, în răspunsul postum către dl Jaquelot, ce mi se par demne de a fi examinate. Dl Bayle (se spune la pp. 36-37) "stabilește în mod constant în *Dicționar*, ori de cîte ori subiectul i-o permite, că rațiunea este mai capabilă să respingă și să distrugă decît să demonstreze și să construiască; stabilește că aproape nu există teme filosofice sau teologice împotriva cărora să nu ridice obiecții; astfel încît, dacă am dori să o urmăm în spirit de dispută cît de departe poate ea să ajungă, ne-am găsi puși adesea în încurcături supărătoare; în sfîrșit, că există în mod sigur doctrine adevărate pe care ea le combate prin obiecții insolubile." Cred că ceea ce se spune aici pentru a blama rațiunea se dovedește a fi în avantajul ei. Atunci cînd distruge o teză, ea clădește teza opusă. Și cînd pare a distruge în același timp două teze opuse, atunci ne promite ceva profund, cu condiția ca noi s-o urmăm pînă acolo unde poate ajunge, dar nu în spirit de dispută, ci cu o dorință arzătoare de a căuta și de a discerne adevărul, dorință întotdeauna răsplătită prin succese considerabile.

81. Dl Bayle continuă: „atunci trebuie să luăm în rîs astfel de obiecții, recunoscînd limitele înguste ale spiritului omenesc." Eu însă cred că, departe de așa ceva, se cuvine să recunoaștem aici semnele puterii spiritului uman, putere ce-l ajută să pătrundă în interiorul lucrurilor. Sînt noi deschideri și, ca să spunem așa, primele raze ale zorilor făgăduindu-ne o lumină mai puternică. Eu o descopăr în materiile filosofice ori în teologia naturală; dar cînd obiecțiile se ridică împotriva credinței revelate, este suficient faptul că le putem

respinge, cu condiţia s-o facem în spiritul supunerii şi cu sîrguinţă, în scopul de a menţine şi a exalta gloria lui Dumnezeu. Cînd vom reuşi acest lucru şi în ceea ce priveşte dreptatea lui, vom fi, în egală măsură, uimiţi de măreţia sa şi fermecaţi de bunătatea sa, ce se vor ivi printre norii unei raţiuni aparente, înşelată de ceea ce vede, pe măsură ce spiritul se va înălţa prin adevărata raţiune către ceea ce pentru noi este invizibil, dar nu e mai puţin sigur.

82. „Astfel" (pentru a continua cu dl Bayle) „vom obliga raţiunea să predea armele şi să se pună în slujba credinţei; ceea ce poate şi trebuie să facă în virtutea cîtorva precepte ale sale dintre cele mai de necontestat; astfel, renunţînd la cîteva dintre celelalte precepte ale sale, ea nu încetează să acţioneze în funcţie de ceea ce este, şi anume ca raţiune." Dar trebuie să ştim că „preceptele raţiunii la care trebuie să renunţăm în această situaţie sînt numai acelea care ne fac să judecăm după aparenţe sau urmînd cursul obişnuit al lucrurilor"; asta ne şi impune raţiunea, chiar şi în domeniul filosofiei, atunci cînd există dovezi invincibile ale contrariului. În felul acesta, fiind asiguraţi în mod raţional de bunătatea şi justiţia lui Dumnezeu, ignorăm aparenţele de duritate şi nedreptate pe care le vedem în această mică parte a domniei lui arătată privirilor noastre. Pînă aici sîntem lămuriţi prin *lumina naturii* şi prin aceea *a graţiei*, dar nu încă prin cea a *gloriei*. Aici, în lumea noastră, vedem nedreptatea aparentă, credem şi ştim chiar adevărul despre dreptatea ascunsă în Dumnezeu, dar această dreptate nu o vom vedea decît atunci cînd soarele dreptăţii ni se va face văzut aşa cum este.

83. Este clar că dl Bayle nu poate fi înţeles decît prin aceste *norme ale aparenţelor* care trebuie să cedeze în faţa adevărurilor eterne; căci recunoaşte că raţiunea nu e cu adevărat contrară credinţei. Şi în ale sale *Dialogues posthumes* se plînge (la p. 74, împotriva dlui Jaquelot) de acuza ce i se aduce, că el ar crede că tainele noastre sînt cu adevărat împotriva raţiunii şi (p. 9, împotriva dlui Le Clerc) de faptul că se pretinde că cine recunoaşte că o doctrină este expusă unor obiecţii insolubile recunoaşte, printr-o consecinţă necesară, şi falsitatea acelei doctrine. Totuşi, această pretenţie ar fi îndreptăţită dacă insolubilitatea ar fi mai mult decît evidentă.

84. Prin urmare, poate că după ce l-am combătut atîta pe dl Bayle în ceea ce priveşte întrebuinţarea raţiunii, ne vom da seama într-un sfîrşit că părerile sale nu erau chiar aşa departe de-ale noastre pe cît ne-au făcut să credem expresiile lui, care au constituit tema reflecţiilor noastre. E drept că, de cele mai multe ori, pare a nega faptul că am putea răspunde vreodată obiecţiilor aduse credinţei de către raţiune, pretinzînd că, pentru a o face, ar trebui să înţelegem cum se petrece sau există o taină. Dar există şi locuri în care se îmblînzeşte şi se mulţumeşte să spună că îi sînt necunoscute

răspunsurile la astfel de obiecții. Iată un pasaj cît se poate de clar extras din *Eclaircissement sur les manichéens*, la sfîrșitul celei de-a doua ediții: „Pentru a-i mulțumi deplin pe lectorii scrupuloși, aș vrea să declar aici (p. 3148) că oriunde veți citi în *Dicționarul* meu că anumite argumente sînt insolubile, nu doresc să conving pe careva că ar fi efectiv astfel. Nu spun altceva decît că mie mi se par insolubile. Acest fapt nu are nici o importanță: fiecare își va putea închipui, după bunul său plac, că eu judec astfel din lipsa unei inteligențe pătrunzătoare." Eu nu-mi imaginez așa ceva, inteligența pătrunzătoare a domniei-sale îmi este prea bine cunoscută: dar concentrîndu-se exclusiv asupra întăririi obiecțiilor, nu cred că i-a mai rămas suficientă atenție pentru ceea ce le aduce rezolvarea.

85. De altfel, în lucrarea postumă împotriva dlui Le Clerc, dl Bayle mărturisește că obiecțiile împotriva credinței nu au forța demonstrațiilor. Deci, el consideră obiecțiile insolubile iar materia lor inexplicabilă numai *ad hominem* sau *ad homines*, adică în raport cu starea în care se află specia umană. Există chiar un loc unde dă de înțeles că nu-și pierde încă nădejdea că le va găsi rezolvarea ori explicația, chiar și în zilele noastre. Iată ce scrie în răspunsul postum către dl Le Clerc (p. 35): „Dl Bayle a putut să spere că lucrarea sa va trezi interesul cîtorva dintre marile genii, care alcătuiesc noi sisteme, și că ei vor fi în măsură să inventeze un deznodămînt necunoscut pînă acum." S-ar părea că prin *deznodămînt* el înțelege o explicare a tainelor care ar merge pînă la cea a modalității lor. Însă aceasta nu e necesară pentru a răspunde unor obiecții.

86. Mulți au încercat să facă înțeles modul și să dovedească posibilitatea misterelor. Un anumit autor, pe nume Thomas Bonartes Nordtanus Anglus [105], în a sa *Concordia scientiae cum fide*, a născut spre așa ceva. Lucrarea mi s-a părut ingenioasă și savantă, dar acră și încîlcită, conținînd chiar și convingeri de nesusținut. Din *Apologia Cyriacorum* a părintelui dominican Vincent Baron [106], am aflat că acea carte a fost cenzurată la Roma, că autorul a fost iezuit și a avut necazuri în urma publicării ei. Părintele des Bosses [107], care acum predă teologia la colegiul iezuit din Hildesheim și care a îmbinat erudiția ieșită din comun și inteligența pătrunzătoare în teologie și în filosofie, mi-a spus că adevăratul nume al lui Bonartes a fost Thomas Barton și că, după ce a părăsit ordinul, s-a retras în Irlanda, unde a murit într-un mod ce a adus aprecieri favorabile asupra ultimelor sale opinii. Îi deplîng pe oamenii pricepuți care, prin munca și zelul lor, își atrag tot felul de neajunsuri. Așa s-a întîmplat odinioară cu Abélard [108], Gilbertus Porretanus, John Wycliffe, iar în zilele noastre cu englezul Thomas White și cu mulți alții care s-au cufundat prea adînc în explicarea tainelor.

87. Totuşi sfîntul Augustin, la fel ca dl Bayle, nu încetează să spere că am putea găsi aici, în această lume, deznodămîntul dorit; numai că părintele îl crede rezervat unui sfînt luminat de o graţie aparte: *„Est aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quam meritis illorum**" (*In Genes. ad litteram, lib.* XI, c. 4). Luther rezervă academiei celeste cunoaşterea tainei elecţiunii (*De servo arbitrio*, c. 174): *„Illic* Deus *gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimius et iniquus apud homines, sed justus et verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis***." Să sperăm că dl Bayle este acum împresurat de acele lumini ce ne lipsesc nouă aici, în această lume, căci nu avem nici un motiv să credem că i-a lipsit bunăvoinţa.

> Candidus insueti miratur limen Olympi,
> Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.***
>
> (VERGILIUS)

> ...Illic postquam se lumine vero
> Implevit, stellasque vagas miratur et astra
> Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
> Nostra dies
>
> (LUCANUS)****.

---

* „Este poate o misiune mai ascunsă, care se rezervă celor mai buni şi mai sfinţi, mai degrabă prin har decît prin meritele acelora."

** „Dumnezeu, cînd îşi revarsă harul şi mila peste cei nevrednici, cînd mînia şi străşnicia peste nevinovaţi; pe de-o parte, excesiv şi nedrept pentru oameni, dar drept şi adevărat pentru sine însuşi, pe de altă parte. Căci cum poate să fie drept a încorona pe cei nevrednici este de neînţeles, dar vom vedea cînd îl vom venera, că atunci cînd nu este crezut, va fi văzut în revelaţie. De aceea, cum este drept să condamne pe cei drepţi, este de neînţeles, totuşi credem, pînă la revelaţiile Fiului omului."

*** „El acum se minunează de-a Olimpului palate,
Alb ca zeii, şi sub dînsul vede stele, vede nori"(Vergiliu, *Bucolice*, V, 56-57, trad. Teodor Naum, EPLU, Bucureşti, 1967).

**** „...Însă după ce acela s-a umplut
de lumină şi a privit stelele rătăcitoare şi aştrii
statornici ai bolţii, a văzut sub ce mult întuneric e răgazul
vieţii noastre" (*Farsalia*, IX, 11-14, trad. de Dumitru T. Burtea, Minerva, Bucureşti, 1991).

PARTEA ÎNTÎI

1. După ce am fixat drepturile credinţei şi ale raţiunii într-o manieră care pune raţiunea în slujba credinţei şi nu i-o opune în nici un fel, vom vedea cum anume îşi exercită ele aceste drepturi pentru a menţine şi a se înţelege asupra a ceea ce lumina naturală şi lumina revelată ne învaţă despre Dumnezeu şi despre om în raport cu răul. Putem deosebi aici două clase de *dificultăţi*. Unele se ivesc din libertatea omului, ce pare incompatibilă cu natura divină; cu toate acestea, libertatea este apreciată drept necesară pentru ca omul să poată fi vinovat, meritînd a fi pedepsit. Celelalte se referă la purtarea lui Dumnezeu, ce pare a-l face pe om să ia prea mult parte la existenţa răului, deşi omul ar fi liber să-şi ia şi el partea. Purtarea aceasta pare contrară bunătăţii, sfinţeniei şi dreptăţii divine, de vreme ce Dumnezeu contribuie la rău, atît fizic, cît şi moral, şi contribuie la unul şi la celălalt într-o manieră morală şi deopotrivă într-o manieră fizică; se pare că aceste rele se arată şi în ordinea naturii, şi în ordinea graţiei, în viaţa viitoare şi veşnică, dar şi în această viaţă trecătoare.

2. Pentru a prezenta dificultăţile pe scurt, va trebui să remarcăm că libertatea este în aparenţă combătută de determinare sau de certitudine, oricare ar fi aceea, deşi dogma comună a filosofilor noştri susţine că adevărul viitoarelor contribuţii este determinat. Preştiinţa lui Dumnezeu face orice viitor cert şi determinat; dar providenţa şi preordonarea sa, cele pe care pare să se bazeze, fac mult mai mult decît atît: căci Dumnezeu nu este asemenea omului care poate privi cu indiferenţă întîmplările şi care-şi poate suspenda judecata; întrucît toate există numai în urma decretelor voinţei sale şi prin acţiunea puterii sale. Chiar dacă am face abstracţie de participarea lui Dumnezeu, totul se leagă perfect în ordinea lucrurilor, de vreme ce nimic nu s-ar putea întîmpla fără să existe o cauză anume rînduită să producă efectul. La fel stau lucrurile în cazul acţiunilor voluntare şi al tuturor celorlalte acţiuni. Judecînd după acestea, se pare că omul este obligat să facă binele şi răul pe care-l face şi, în consecinţă, nu merită nici răsplată, nici pedeapsă, ceea ce distruge moralitatea acţiunilor şi loveşte în toată dreptatea divină şi umană.

3. Dar atunci cînd i-am acorda omului această libertate cu care se făleşte spre paguba lui, purtarea lui Dumnezeu ar înceta să lase loc criticii, menţinută prin orgolioasa ignoranţă a oamenilor care ar

vrea să se disculpe în întregime sau în parte pe seama lui Dumnezeu. Obiectăm că toată realitatea, şi ceea ce numim substanţa actului, în păcatul însuşi, este creaţia lui Dumnezeu, avînd în vedere că toate creaturile şi toate acţiunile lor primesc de la el ceea ce au ele real; de aici am dori să inferăm că Dumnezeu nu e doar cauza fizică a păcatului, ci şi cauza lui morală, pentru că el acţionează într-o deplină libertate şi nu face nimic fără o perfectă cunoaştere a lucrului şi a urmărilor pe care le poate avea. Nu este suficient să spunem că Dumnezeu şi-a făcut o lege din a participa la dorinţele ori hotărîrile omului, fie în accepţiunea comună, fie în sistemul cauzelor ocazionale [109], căci, pe lîngă faptul că ni se va părea ciudat ca el să-şi fi dat o astfel de lege ale cărei urmări nu le-ar ignora cîtuşi de puţin, principala dificultate constă în aceea că în aparenţă rea-voinţa însăşi n-ar putea exista fără o participare a sa şi chiar fără vreo predeterminare din partea lui, care să contribuie la a da naştere acestei voinţe în om sau în altă creatură raţională. Căci o acţiune, oricît de rea, nu depinde mai puţin de Dumnezeu. Iar de aici vom dori să tragem concluzia că Dumnezeu face cu indiferenţă şi binele, şi răul, asta dacă nu vom prefera să spunem, o dată cu maniheii, că există două principii, unul bun şi altul rău. În plus, conform părerii comune teologilor şi filosofilor, conservarea fiind o creaţie continuă, vom afirma că omul este în mod continuu creat corupt şi predispus păcatului. Mai există şi cartezieni moderni care pretind că Dumnezeu e singurul actor ale cărui instrumente pur pasive sînt creaturile, iar dl Bayle insistă nu de puţine ori asupra acestei idei.

4. Dar atunci cînd Dumnezeu nu ar trebui să concure la acţiuni decît într-o manieră generală sau chiar deloc, cel puţin la acţiunile rele, este suficient pentru a-i aduce învinuiri şi a-l transforma în cauză morală, că nimic nu se petrece fără permisiunea sa. Şi ca să nu mai amintim de căderea îngerilor, el ştie tot ce se va întîmpla, de vreme ce pune omul în anumite circumstanţe după ce l-a creat; şi nu încetează să-l pună în continuare. Omul este expus unei ispite căreia ştim bine că-i va cădea pradă şi prin aceasta el se va afla la originea unei infinităţi de rele înspăimîntătoare; mai ştim că, prin căderea aceasta, întreaga speţă umană va fi coruptă şi cumva obligată să păcătuiască, iar necesitatea de a păcătui o numim păcat originar. Lumea va cunoaşte o dezordine ciudată; în acest fel, moartea şi bolile vor pătrunde în lume, împreună cu alte mii de nenorociri şi suferinţe care de obicei îi lovesc şi pe cei buni, şi pe cei răi. Răutatea chiar va domni, iar virtutea, în această lume, va fi asuprită; astfel încît nu va mai părea evident că o Providenţă ar guverna lucrurile. Dar şi mai rău e cînd ne gîndim la viaţa viitoare, căci doar un mic număr de oameni vor fi mîntuiţi, în timp ce toţi ceilalţi vor

pieri pentru totdeauna, fără să mai punem la socoteală faptul că oamenii destinaţi mîntuirii vor fi fost aleşi din masa coruptă printr-o electţiune nejustificată, fie spunîndu-se că Dumnezeu, alegîndu-i, a avut în vedere viitoarele lor acţiuni bune, credinţa sau lucrarea lor, fie pretinzînd că Dumnezeu a vrut să le dea aceste calităţi bune şi aceste acţiuni tocmai pentru că i-ar fi predestinat mîntuirii. Deşi în sistemul cel mai puţin strict se spune anume că Dumnezeu a vrut să-i mîntuiască pe toţi oamenii, deşi în celelalte sisteme, în general acceptate, se recunoaşte că fiul lui şi-a asumat natura umană pentru a expia păcatele oamenilor, în aşa fel încît toţi cei ce vor crede în el cu o credinţă vie şi ultimă vor fi mîntuiţi, rămîne la fel de adevărat faptul că această credinţă vie este un dar de la Dumnezeu; că noi înşine sîntem morţi pentru orice lucrare bună; că e necesar ca o graţie îndatoritoare să ne trezească voinţa, iar Dumnezeu să ne dea vrerea şi fapta dreaptă. Fie că toate acestea se realizează printr-o graţie eficientă prin ea însăşi, adică printr-o mişcare divină interioară ce ne poartă întreaga voinţă spre bine; fie printr-o graţie suficientă, dar care nu încetează să acţioneze şi să devină eficientă prin circumstanţele interne şi externe în care se găseşte omul ori în care Dumnezeu l-a pus, în cele din urmă trebuie să spunem că Dumnezeu este raţiunea ultimă a mîntuirii, a graţiei şi a electţiunii întru Isus Christos. Indiferent că electţiunea este cauza ori urmarea planului lui Dumnezeu de a da credinţă, contează doar că el dă credinţa ori mîntuirea cui crede de cuviinţă, fără nici o raţiune evidentă a alegerii sale, care nu cade decît asupra unui foarte mic număr de oameni.

5. Astfel încît este o judecată teribilă aceea că Dumnezeu, jertfindu-şi unicul fiu pentru întreaga speţă umană şi fiind unicul autor şi stăpîn al mîntuirii oamenilor, îi mîntuieşte totuşi pe atît de puţini şi îi abandonează pe toţi ceilalţi diavolului, duşmanul său, ce-i supune chinurilor veşnice şi îi face să-şi blesteme creatorul, deşi ei au fost creaţi pentru a-i răspîndi şi a-i manifesta bunătatea, dreptatea şi celelalte perfecţiuni ale sale. Întîmplarea aceasta stîrneşte cu atît mai multă groază cu cît toţi aceşti oameni nu sînt nefericiţi pentru veşnicie decît pentru că Dumnezeu le-a expus strămoşii unei ispite la care ştia bine că nu vor rezista; pentru că acest păcat este inerent şi imputat oamenilor înainte ca voinţa lor să-i fie părtaşă; pentru că acest viciu ereditar le determină voinţa să comită păcate personale[110]; şi pentru că o infinitate de oameni, copii ori adulţi, care n-au auzit niciodată vorbindu-se despre Isus Christos, mîntuitorul oamenilor, sau n-au auzit îndeajuns, mor înainte de a primi ajutorul necesar pentru a ieşi din prăpastia păcatului şi sînt condamnaţi să rămînă în veci răzvrătiţi în faţa lui Dumnezeu şi cufundaţi în cele mai cumplite nenorociri, alături de cele mai rele creaturi, cu

toate că în adîncul sufletului aceşti oameni nu-s mai răi decît alţii şi mulţi dintre ei sînt poate mai puţin vinovaţi decît o parte din acel mic număr de aleşi ce-au fost mîntuiţi printr-o graţie fără subiect şi care se bucură astfel de fericirea eternă fără a o fi meritat cîtuşi de puţin. Iată un rezumat al dificultăţilor întîmpinate de unii dintre noi. Dl Bayle a fost unul dintre cei ce le-au dus foarte departe, după cum vom vedea în continuare, cînd vom analiza cîteva pasaje de-ale sale. Cred că pentru moment am reuşit să redau esenţialul din toate aceste dificultăţi; dar am crezut de cuviinţă să mă abţin de la cîteva expresii şi exagerări care ar fi putut scandaliza şi nici n-ar fi întărit obiecţiile.

6. Să privim acum şi reversul medaliei şi să ne imaginăm cum am putea răspunde obiecţiilor, acolo unde va fi necesar să ne explicăm printr-un discurs mai amplu; căci este posibil să înlăturăm multe dificultăţi în puţine cuvinte; în schimb, pentru discutarea lor, trebuie să ne desfăşurăm. Scopul nostru este acela de a-i îndepărta pe oameni de falsele idei care-l prezintă pe Dumnezeu ca pe un prinţ absolut, făcînd uz de o putere despotică, nepotrivită pentru a fi iubit şi nedemn de a fi iubit. Noţiunile de mai sus sînt cu atît mai nepotrivite în raport cu Dumnezeu cu cît esenţial pentru pietate nu este doar să fie temut, ci şi iubit mai presus de orice; ceea ce nu este cu putinţă dacă nu cunoaştem acele perfecţiuni ale lui ce trezesc iubirea pe care o merită, făcînd fericirea tuturor celor ce-l iubesc. Fiind astfel însufleţiţi de un zel ce nu se poate să nu-i placă, avem motive să sperăm că ne va lumina şi ne va sprijini el însuşi în executarea unui plan conceput spre gloria lui şi binele oamenilor. O cauză atît de bună dă încredere: dacă există aparenţe plauzibile împotriva noastră, există şi demonstraţii de partea noastră. Iar unui adversar aş îndrăzni să-i spun:

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum*.

7. *Dumnezeu este raţiunea primă a lucrurilor*: întrucît cele care sînt limitate, ca tot ce vedem şi percepem noi înşine, sînt contingente şi nu conţin nimic care să le facă necesară existenţa, fiind evident că timpul, spaţiul şi materia, unite şi uniforme în ele înseşi, indiferente la orice puteau căpăta alte mişcări şi chipuri, într-o altă ordine. Trebuie deci să căutăm *raţiunea existenţei lumii*, care este reunirea întreagă a lucrurilor *contingente*, şi trebuie s-o căutăm în *substanţa ce poartă-n sine raţiunea propriei existenţe* şi care, prin urmare, este *necesară* şi eternă. Mai trebuie ca această cauză să fie *inteligentă*; întrucît această lume care există fiind contingentă şi o

* „Vezi dacă arma din mîna-mi nu ştie mai bine – a pătrunde!" (Vergiliu, *Eneida*, X, 481, *ed.cit.*).

infinitate de alte lumi fiind în egală măsură posibile şi în egală măsură pretendente la existenţă, ca să spunem aşa, asemenea ei, trebuie ca acea cauză a lumii să fi luat în consideraţie ori să se fi raportat la toate lumile posibile, pentru a determina una dintre ele. Şi această consideraţie sau raportul dintre o substanţă existentă şi nişte simple posibilităţi nu poate fi altceva decît *intelectul*, cel care cuprinde ideile despre toate acestea ; iar a determina una nu poate fi altceva decît actul *voinţei* care alege. *Puterea* acestei substanţe face eficientă voinţa. Puterea duce spre *fiinţă*, înţelepciunea sau intelectul spre *adevăr* şi voinţa spre *bine*. Această cauză inteligentă trebuie să fie în toate modurile infinită şi absolut perfectă în *putere*, în *înţelepciune* şi în *bunătate*, întrucît ea duce spre tot ceea ce este posibil. Şi cum totul este legat, nu avem cum să admitem mai mult de una. Intelectul ei e sursa esenţelor, iar voinţa ei originea *existenţelor*. Iată, pe scurt, dovada unui Dumnezeu unic, cu perfecţiunile lui, prin el însuşi origine a lucrurilor.

8. Or, înţelepciunea supremă asociată unei bunătăţi nu mai puţin infinite n-a pregetat să aleagă tot ce e mai bun. Căci aşa cum un rău mai mic e un fel de bine, tot astfel un bine mai mic e un fel de rău, dacă i se împotriveşte unui bine mai mare; şi ar fi ceva de îndreptat în acţiunile lui Dumnezeu dacă ar exista vreun mijloc de a le face mai bine. În sfîrşit, ca în matematici, atunci cînd nu există nici *maximum*, nici *minimum*, nimic diferenţiat, totul se face în mod egal; sau atunci cînd aşa ceva nu e cu putinţă, nu se face absolut nimic; acelaşi lucru îl putem spune şi despre înţelepciunea perfectă, care nu-i mai puţin exactă decît matematica, şi anume: dacă nu ar fi existat cea mai bună (*optimum*) dintre toate lumile posibile, Dumnezeu n-ar fi creat nici una. Numesc *lume* toată succesiunea şi toată colecţia de lucruri existente, în aşa fel încît să nu se poată spune că puteau exista mai multe lumi în timpuri diferite şi în locuri diferite. Căci ar trebui să le socotim pe toate laolaltă drept o lume sau, dacă preferaţi, drept un univers. Şi cînd am umple toate timpurile şi toate locurile, la fel de adevărat rămîne faptul că le-am fi putut umple într-o infinitate de moduri şi că există o infinitate de lumi posibile dintre care Dumnezeu trebuie s-o fi ales pe cea mai bună, de vreme ce el nu face nimic fără să acţioneze conform raţiunii supreme.

9. Neputînd răspunde la acest argument, un adversar va replica, probabil, acestei concluzii printr-un argument contrar, spunînd că lumea ar fi putut fi fără păcat şi fără suferinţă; dar atunci eu neg că ar fi fost *cea mai bună*. Căci trebuie să ştim că totul este legat în fiecare dintre lumile posibile: universul, oricare ar fi fiind el, este făcut dintr-o bucată, asemenea unui ocean; cea mai mică mişcare îşi extinde efectul la o distanţă oricît de mare, deşi acesta scade pe

măsură ce se măreşte distanţa. Astfel încît Dumnezeu le-a rînduit dinainte pe toate, o dată pentru totdeauna, prevăzînd rugăciunile, acţiunile bune ori rele şi toate celelalte. Înainte de a exista, fiecare lucru a contribuit *în mod ideal* la hotărîrea luată asupra existenţei tuturor lucrurilor. Aşa că nimic nu poate fi schimbat în univers (nu mai mult decît într-un număr) cu excepţia esenţei sale sau, dacă doriţi, cu excepţia *individualităţii sale numerice*. Dacă răul cel mai mic ce se întîmplă în lume ar lipsi, n-am mai avea de-a face cu această lume care, calculată, modelată, a fost considerată drept cea mai bună de creatorul care-a ales-o.

10. E drept că ne-am putea imagina lumi posibile fără păcat şi fără nefericire şi am putea face din ele romane, utopii ori sevarambe[111]; dar în ceea ce priveşte binele, aceleaşi lumi ar fi mult inferioare lumii noastre. Nu vă pot demonstra în amănunt; căci aş putea eu cunoaşte şi apoi reprezenta infiniturile, pentru a le compara? Va trebui ca, alături de mine, să judecaţi *ab effectu*, de vreme ce Dumnezeu a ales această lume aşa cum este ea. Ştim de altfel că deseori un rău e cauza unui bine, la care n-am fi putut ajunge fără acest rău. Şi adesea două rele au făcut un mare bine:

Et si fata volunt, bina venena juvant*.

Aşa cum uneori două lichide produc un corp uscat, şi mărturie ne stau alcoolul etilic şi acidul uric amestecate de van Helmont[112]; sau cum două corpuri reci şi întunecoase produc o flacără mare, de pildă lichidul acid şi uleiul aromatic combinate de dl Hofmann[113]. Cîteodată, un general de armată face o fericită greşeală, ducînd la cîştigarea unei mari bătălii. Şi oare în ajun de Paşti nu se cîntă în bisericile de rit roman:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!**

11. Urmînd principiile sfîntului Augustin, iluştrii prelaţi ai bisericii galeze, care au scris papei Inocenţiu XII[114] împotriva cărţii despre predestinare scrisă de cardinalul Sfondrati, au făcut afirmaţii în măsură să lumineze acest important aspect. Domniei înseşi a cerurilor, cardinalul pare să-i prefere starea copiilor morţi fără botez, pentru că păcatul este cel mai mare dintre rele, iar ei au murit

* Şi dacă destinul vrea, două otrăvuri ajută.
** O, cu siguranţă păcat necesar al lui Adam,
Care a fost şters prin moartea lui Christos!
O, vină fericită, care a meritat să aibă
Un atît de mare Răscumpărător!

neîntinați de orice păcat actual. Vom reveni mai jos cu amănunte. Domnii prelați au remarcat cu îndreptățire că această convingere este neîntemeiată. Apostolul, spun ei (Rom. 3, 8), are dreptate să dezaprobe săvîrșirea relelor cu scopul înfăptuirii binelui, dar nu putem respinge faptul că Dumnezeu însuși, prin suprema lui putere, extrage din îngăduirea păcatelor un bine mai mare decît cel existent înaintea păcatelor. Ceea ce nu înseamnă, Doamne ferește, că trebuie să ne găsim plăcerea în a păcătui, ci că noi credem în același apostol, care ne spune (Rom. 5, 20) că acolo unde s-a înmulțit păcatul, acolo harul s-a înmulțit și mai mult; ne amintim că pe însuși Isus Christos l-am obținut în urma păcatului. Vedem astfel că, în opinia acestor prelați, o înlănțuire de lucruri în care intra păcatul a putut fi și a fost efectiv mai bună decît o alta, fără păcat.

12. Dintotdeauna s-au folosit comparații găsite în plăcerile simțurilor amestecate cu senzațiile aproape dureroase, pentru a face să se creadă că există ceva asemănător în plăcerile intelectuale. Ceva acid, acru sau amar place adesea mai mult decît ceva dulce; umbrele pun în valoare culorile și chiar o disonanță pusă unde trebuie dă relief armoniei. Vrem să fim îngroziți de dansatorii pe sîrmă ce sînt pe punctul de a cădea, vrem ca tragediile să ne impresioneze pînă la lacrimi. Dar oare ne bucurăm destul de sănătate și îi mulțumim îndeajuns lui Dumnezeu fără a fi fost niciodată bolnavi? Și nu trebuie de cele mai multe ori ca puțin rău să facă binele mai evident, adică mai mare?

13. Dar veți spune că răul e mai mare și mai des întîlnit comparativ cu binele: vă veți înșela. Doar lipsa atenției diminuează binele și trebuie ca această atenție să ne fie dată prin vreun amestec de rele. Dacă am fi de obicei bolnavi și rareori sănătoși, am simți în chip admirabil acest mare bine și ne-am suporta mai ușor bolile. Totuși, nu-i mai bine ca sănătatea să fie frecventă, iar bolile rare? Așadar, să suplinim prin reflecție ceea ce îi lipsește percepției, cu scopul de a face mai ușor sesizabil binele sănătății. Dacă n-am ști absolut nimic despre viața viitoare, cred că puține persoane n-ar dori ca în ceasul morții să ia viața de la capăt, cu condiția să cunoască din nou aceeași măsură a binelui și a răului, dar fără ca acestea să fie exact de același fel: ne-am mulțumi cu variația, fără a cere o condiție mai bună decît aceea care ne-a fost dată.

14. Gîndindu-ne la fragilitatea trupului omenesc, admirăm înțelepciunea și bunătatea autorului naturii, cel care l-a făcut atît de durabil, iar condiția lui atît de suportabilă. De aceea am spus adesea că nu mă mir că oamenii sînt bolnavi cîteodată, ci că sînt așa de puțin bolnavi, și nu întotdeauna. Tot de aceea ar trebui să respectăm mai mult meșteșugul divin în mecanismul animalelor, din care creatorul a făcut niște mașinării atît de fragile și supuse corupției, dar capabile

de a se menține; căci mai degrabă ne vindecă natura decît medicina. Or, fragilitatea însăși este o urmare a naturii lucrurilor, numai dacă nu vrem ca această specie de creatură, care raționează și este plămădită din carne și oase, să nu fie deloc în lume. Dar, în aparență, ar fi o lipsă, pe care filosofii din vechime ar fi numit-o *vacuum formarum*, un vid în ordinea speciilor.

15. Cei dispuși să-și laude însușirile firii și norocul și nu să se plîngă, cînd nu prea au parte de ele, mi se par preferabili celorlalți; căci, în afară de faptul că nu avem nici un motiv, a ne plînge înseamnă într-adevăr a cîrti împotriva ordinelor Providenței. Nu se cade să ne alăturăm cu ușurință nemulțumiților în cetatea în care ne aflăm, așa cum nu trebuie s-o facem nici în cetatea lui Dumnezeu, unde n-am putea fi astfel decît pe nedrept. Scrierile despre mizeria umană, precum cea a papei Inocențiu III[115], nu mi se par deloc utile: sporim răul dîndu-i o atenție pe care ar trebui s-o întoarcem de la el și s-o îndreptăm asupra binelui, ce-l întrece cu mult. Și mai puțin aprob cărți de felul celei a abatelui Esprit, *De la fausseté des vertus humaines* [116], al cărei rezumat ne-a fost prezentat de curînd; o asemenea lucrare nu folosește decît la a arăta partea rea a lucrurilor și la a-i face pe oameni așa cum îi reprezintă.

16. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că în această viață există dezordini, vizibile mai ales în prosperitatea cîtorva ticăloși și în nefericirea multor oameni de bine. Un proverb german îi favorizează chiar pe cei răi, ca și cum de obicei ei ar fi cei mai fericiți:

> Je krümmer Holz, je bessre Krücke:
> Je ärger Schalck, je grösser Glücke*.

Ar fi de dorit ca vorba lui Horațiu să fie adevărată pentru noi:

> Raro antecedentem scelestum
> Deseruit pede poena claudo**.

Totuși, se întîmplă adesea, deși poate că nu de cele ai multe ori, că:

> În ochii universului, cerul se justifică
> iar noi putem spune alături de Claudianus[117]:
> Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
> Absolvitque deos***.

---

* Cu cît mai răsucit lemnul, cu atît mai bună cîrja: / Cu cît mai înrăit pungașul, cu atît mai mare norocul.

** „Mai rar Pedeapsa, însă, cea șchioapă de picior
n-a prins pe vinovatul fugindu-i din pripor" (Horațiu, *Ode*, III, 2, 31-32, trad. D.C. Ollănescu, în *Horatius – Opera omnia*, I, Ed. Univers, București, 1980).

*** „În cele din urmă, pedeapsa lui Rufinus a îndepărtat această tulburare, Și i-a absolvit pe zei" (Claudianus, *Contra Rufinum*, I, 20-21).

17. Dar cînd aşa ceva nu s-ar întîmpla aici, soluţia se găseşte în cealaltă viaţă: ne-o spun religia şi chiar raţiunea, aşa că nu trebuie să ne răzvrătim împotriva unui mic răgaz pe care înţelepciunea supremă a găsit de cuviinţă să-l acorde oamenilor pentru a se căi. Numai că acolo obiecţiile se înmulţesc dinspre cealaltă parte, cînd luăm în considerare mîntuirea şi damnarea, căci pare ciudat că, pînă şi în marea perspectivă a eternităţii, răul trebuie să aibă avantaj asupra binelui, sub autoritatea supremă a celui ce este suveranul binelui, de vreme ce vor exista mulţi chemaţi şi puţini aleşi sau mîntuiţi. E drept că din cîteva versuri ale lui Prudenţiu[118] (*Hymn. ante somnum*):

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum*;

observăm că, în epoca lui, mulţi au crezut că numărul celor ce vor fi destul de răi pentru a fi condamnaţi va fi foarte mic; altora li se pare că pe atunci se credea că ar exista un loc între infern şi paradis; acelaşi Prudenţiu vorbeşte ca şi cum ar fi mulţumit de acesta, sfîntul Grigore al Nyssei[119] admite şi el această idee, iar sfîntul Ieremia tinde spre opinia conform căreia într-un sfîrşit toţi creştinii vor fi primiţi în duh. O spusă a sfîntului Pavel, pe care el însuşi o consideră misterioasă, amintindu-ne că întreg Israelul va fi mîntuit[120], a constituit materia multor reflecţii. Mai multe persoane pioase, chiar savante, însă cutezătoare, au reînviat concepţia lui Origene conform căreia binele va birui la vremea lui, în toate şi pretutindeni, iar toate creaturile raţionale vor deveni în sfîrşit sfinte şi preafericite, pînă şi îngerii cei răi. Cartea *Evangheliei eterne*[121] publicată nu de mult în germană şi susţinută de o lucrare savantă şi importantă intitulată Ἀποκατάστασις πάντων a declanşat multe discuţii asupra acestui paradox. Dl Le Clerc[122] a pledat şi el, cu ingeniozitate, cauza origeniştilor, fără a se fi declarat însă de partea lor.

18. Există un om de spirit[123] care, împingînd principiul meu al armoniei pînă la supoziţii arbitrare pe care nu le aprob deloc, şi-a făcut o teologie aproximativ astronomică. El crede că dezordinea prezentă a acestei lumi de jos a început atunci cînd îngerul stăpînitor al globului terestru, care era încă un soare (adică o stea fixă şi luminoasă prin ea însăşi) a căzut în păcat cu nişte îngeri mai mici din grupul său, poate răzvrătindu-se împotriva unui înger al unui

* „Totuşi acelaşi răzbunător blînd
Îşi stăpîneşte mînia,
Şi pe puţini din cei nelegiuiţi
Îi lasă să piară pe veci" (Prudenţiu, *Cathemerinon*, 6, 94).

soare mai mare; că, în acelaşi timp, prin *armonia prestabilită* a domniilor *naturii* şi *graţiei* şi, în consecinţă, din cauze naturale ivite la momentul hotărît, globul nostru a fost acoperit de pete, făcut opac şi alungat de la locul lui; că aşa a devenit stea rătăcitoare sau planetă, adică satelit al unui alt soare, poate exact al aceluia a cărui întîietate nu fusese recunoscută de îngerul său şi că tocmai în aceasta constă de fapt căderea lui Lucifer. El mai crede că acum, din invidie, stăpînul îngerilor răi, numit în Sfînta Scriptură prinţul, chiar zeul acestei lumi, unelteşte împreună cu îngerii din ceata sa împotriva animalului raţional care se plimbă pe suprafaţa globului şi căruia probabil că Dumnezeu i-a dat viaţă pentru a-şi compensa căderea lor şi încearcă să-l facă părtaş la crimele şi nenorocirile lor. Apoi, a venit Isus Christos pentru a-i mîntui pe oameni. Ca fiu unic, el este fiul etern al lui Dumnezeu; dar (după cîţiva creştini de demult şi după autorul acestei ipoteze) înveşmîntîndu-se mai întîi, de la începutul tuturor lucrurilor, în natura perfectă pentru a le perfecţiona astfel pe toate creaturile, s-a aşezat printre ele; aceasta este a doua filiaţie, prin care Isus este primul-născut dintre toate creaturile. Este ceea ce cabaliştii numeau *Adam Kadmon*[124]. Poate că el îşi fixase tabernacolul în soarele mare, ce ne luminează; însă el a venit în cele din urmă pe acest glob al nostru, s-a născut din Fecioară şi a luat înfăţişare omenească pentru a-i salva pe oameni din mîinile duşmanului lor şi al lui. Şi cînd se va apropia ceasul judecăţii, cînd faţa prezentă a globului nostru va fi pe punctul de a pieri, el va reveni în mod vizibil pentru a-i lua pe cei buni, ducîndu-i poate pe soare, şi pentru a-i pedepsi aici pe cei răi o dată cu demonii care i-au ademenit: atunci globul terestru va începe să ardă şi probabil că se va transforma în cometă. Focul va dura nu ştiu cîţi eoni. După Apocalipsă, coloana de fum ce se-nalţă neîncetat reprezintă coada cometei, iar incendiul acesta va fi infernul sau a doua moarte despre care vorbeşte Sfînta Scriptură. Dar în sfîrşit infernul îşi va slobozi morţii, moartea însăşi va fi învinsă, raţiunea şi pacea vor începe din nou să domnească asupra spiritelor care fuseseră pervertite. Îşi vor da seama de nedreptăţile făcute, îşi vor adora Creatorul, vor începe chiar să-l iubească, cu atît mai mult cu cît vor vedea adîncimea prăpastiei din care ies. În acelaşi timp (în virtutea *paralelismului armonic* al domniilor naturii şi graţiei), îndelungatul şi vastul incendiu va fi curăţat globul pămîntesc de toate petele sale. Va redeveni soare; îngerul stăpînitor îşi va relua locul cu îngerii din ceata sa; oamenii damnaţi se vor număra şi ei printre îngerii buni. Acest stăpîn al pămîntului îl va saluta pe Mesia, stăpînitor al tuturor creaturilor: gloria îngerului convertit va fi mai mare decît fusese înainte de cădere.

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo*.

Viziunea mi s-a părut amuzantă şi demnă de un origenist; numai că noi nu avem deloc nevoie de asemenea ipoteze sau ficţiuni, în care spiritul are un rol mai mare decît revelaţia, unde nici măcar raţiunea nu are ceva de cîştigat. Căci în universul cunoscut nu pare să existe un loc privilegiat care să merite mai mult decît celelalte să fie sediul celei dintîi dintre creaturi, iar soarele sistemului nostru cel puţin nu e deloc astfel.

19. Mulţumindu-ne aşadar cu doctrina stabilită, conform căreia numărul oamenilor pe veci damnaţi va fi incomparabil mai mare decît al celor mîntuiţi, trebuie să spunem că răul nu va înceta să pară un nimic în comparaţie cu binele, cînd vom cerceta adevărata măreţie a cetăţii lui Dumnezeu. Coelius Secundus Curio [125] a scris o mică lucrare, *De amplitudine regni coelestis*, reeditată cu puţin timp în urmă; dar mai e mult pînă să înţeleagă întinderea împărăţiei cerurilor. Cei din vechime aveau puţine idei despre lucrările lui Dumnezeu, iar sfîntului Augustin, necunoscînd descoperirile moderne, îi venea foarte greu atunci cînd se punea problema să justifice preeminenţa răului. Anticilor li se părea că numai pămîntul nostru era locuit, pămînt unde se temeau pînă şi de antipozi. După ei, restul lumii era alcătuit din cîteva globuri lucitoare şi cîteva sfere cristaline. Astăzi, indiferent de limitele pe care le dăm sau nu universului, recunoaştem că există un număr infinit de globuri, la fel şi mai mari decît al nostru, care au şi ele dreptul de a avea locuitori raţionali, deşi nu rezultă cîtuşi de puţin că aceştia ar fi tot oameni. Pămîntul nu e decît o planetă, adică unul dintre cei şase sateliţi principali ai soarelui nostru; şi cum toate stelele fixe sînt şi sori, ne putem da seama ce puţin înseamnă globul nostru în raport cu lucrurile vizibile, de vreme ce nu-i decît un apendice al uneia dintre acestea. E posibil ca toţi sorii să fie locuiţi numai de creaturi fericite şi nimic nu ne obligă să credem că există multe damnate, întrucît ajung cîteva exemple ori probe de foloase pe care binele le poate trage de pe urma răului. De altfel, cum nu avem nici un motiv să credem că pretutindeni există stele, oare nu s-ar putea ca dincolo de regiunea stelelor să existe un spaţiu enorm? Indiferent dacă cerul este sau nu empireu, spaţiul imens ce înconjoară toată această regiune va putea fi mereu umplut de fericire şi măreţie. El poate fi imaginat ca un Ocean în care se vor vărsa fluviile tuturor creaturilor preafericite, după ce vor fi ajuns la perfecţiune în sistemul lor stelar. Ce se va întîmpla cu respectul pentru globul nostru

* Între zei primit iarăşi prin a destinelor lege, / Veşnic domni-va într-auritul al nostru Apollo.

şi locuitorii săi? Nu va fi el ceva infinit mai mic decît un punct fizic, de vreme ce pămîntul este ca un punct privit de la distanţa unor stele fixe? Astfel, partea din univers cunoscută nouă fiind aproape nesemnificativă în comparaţie cu ceea ce ne este necunoscut, fapt pe care trebuie să-l recunoaştem, şi toate relele ce ni se pot obiecta aflîndu-se tocmai în această parte aproape nulă, este posibil ca toate relele să nu fie nici ele decît aproape nimic în comparaţie cu binele existent în univers.

20. Însă avem de răspuns şi dificultăţilor mai speculative, mai metafizice, menţionate deja, privitoare la cauza răului. Mai întîi, ne întrebăm de unde vine răul. *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum**? Anticii vedeau cauza răului în materie, considerînd-o increată şi independentă de Dumnezeu; dar noi, considerînd că orice existenţă provine din Dumnezeu, unde vom afla sursa răului? Răspunsul constă în aceea că ea trebuie căutată în natura ideală a creaturii, atît timp cît această natură este cuprinsă în adevărurile eterne ce se află în intelectul lui Dumnezeu, independent de voinţa lui. Căci trebuie să ţinem cont că *în creatură există o imperfecţiune originară* dinainte de păcat, pentru că creatura este în mod esenţial limitată, de unde rezultă că nu are cum să ştie totul, că poate să se înşele, să facă şi alte greşeli. În *Timaios*, Platon spune că lumea şi-ar avea originea în intelectul îmbinat cu necesitatea. Alţii l-au asociat pe Dumnezeu naturii. Putem interpreta în sens pozitiv această idee. Dumnezeu va fi intelectul, iar necesitatea, adică natura esenţială a lucrurilor, va fi obiectul intelectului, în măsura în care consistă în adevăruri eterne. Dar acest obiect este intern şi se află în intelectul divin. Aici aflăm nu doar forma iniţială a binelui, ci şi originea răului: este *regiunea adevărurilor eterne*, cea pe care trebuie s-o punem în locul materiei cînd este vorba să căutăm izvorul lucrurilor. Această regiune este *cauza ideală* a răului, ca să spunem aşa, şi, deopotrivă, a binelui; dar, la drept vorbind, cauza formală a răului nu produce *nici un efect*, întrucît ea constă într-o lipsă, aşa cum vom vedea, adică exact în ceea ce cauza eficientă nu produce niciodată. De aceea scolasticii au obiceiul să numească această cauză a răului *deficientă*.

21. Răul poate fi abordat din punct de vedere metafizic, fizic şi moral. *Răul metafizic* constă în simpla imperfecţiune, *răul fizic* în suferinţă, iar *răul moral* în păcat. Or, deşi răul fizic şi răul moral nu sînt deloc necesare, este suficient ca în virtutea adevărurilor eterne să fie posibile. Şi cum imensa regiune a adevărurilor conţine toate posibilităţile, trebuie ca o infinitate de lumi posibile să existe, ca răul să intre în mai multe dintre ele, ca pînă şi cea mai bună să-l cuprindă; iată ce anume l-a determinat pe Dumnezeu să permită răul.

* Dacă Dumnezeu există, de unde răul? Dacă nu există, de unde binele?

22. Dar cineva îmi va spune: De ce vorbiţi despre *permisiune*? Oare nu Dumnezeu face răul, nu el îl vrea? Aici este nevoie să explicăm ce înseamnă *permisiunea*, pentru a se vedea că nu fără motiv întrebuinţăm termenul. Înainte însă va trebui să explicăm natura voinţei, care comportă anumite grade; în general, am putea spune că voinţa constă în înclinaţia de a face ceva pe măsura binelui pe care-l conţine. Această voinţă se numeşte *antecedentă* atunci cînd este detaşată şi se referă la fiecare bine în parte în calitate de bine. În acest sens, se poate spune că Dumnezeu tinde spre orice bine în calitate de bine, *ad perfectionem simpliciter simplicem**, pentru a vorbi în termeni scolastici, şi aceasta printr-o voinţă antecedentă. El are o adevărată înclinaţie spre a-i sanctifica şi a-i mîntui pe toţi oamenii, spre a exclude păcatul şi a împiedica damnarea. Mai mult, această voinţă este eficientă *prin sine* (*per se*), adică în aşa fel încît efectul s-ar produce dacă nu ar exista o raţiune mai puternică care să-l împiedice; pentru că voinţa aceasta nu face efortul maxim (*ad summum conatum*), altminteri nu ar neglija niciodată să producă întregul efect, Dumnezeu fiind stăpînul tuturor lucrurilor. Victoria deplină şi infailibilă nu aparţine decît *voinţei consecvente*, cum este ea numită. Ea este deplină şi i se aplică regulile conform cărora întotdeauna izbutim să facem ceea ce vrem atunci cînd putem. Or, voinţa consecventă, finală şi decisivă, rezultă din conflictul tuturor voinţelor antecedente, atît ale celor ce tind spre bine, cît şi ale celor ce resping răul. Voinţa totală decurge din întîlnirea tuturor voinţelor particulare, aşa cum în mecanică mişcarea compusă rezultă din toate tendinţele care se întîlnesc într-un acelaşi mobil şi satisface în mod egal pe fiecare, atît cît îi stă în putinţă să le facă pe toate o dată. Este ca şi cum mobilul s-ar împărţi între aceste tendinţe, conform cu ceea ce am arătat cîndva într-un ziar din Paris (7 septembrie 1693)[126], dînd legea generală a componentelor mişcării. Tot în acest sens putem spune că voinţa antecedentă este oarecum eficientă şi chiar efectivă cu succes.

23. De aici rezultă că Dumnezeu vrea *în mod antecedent* binele şi în *mod consecvent* mai-binele. Cît despre rău, Dumnezeu nu vrea deloc răul moral şi nu vrea, într-un mod absolut, nici răul fizic ori suferinţele; tocmai de aceea nu există predestinare absolută în ceea ce priveşte damnarea; despre răul fizic se poate spune că Dumnezeu îl vrea ca o pedeapsă datorată vinei şi deseori ca un mijloc propriu unui scop, adică pentru a împiedica rele mai mari sau pentru a obţine un bine cît mai mare. Pedeapsa foloseşte şi pentru îndreptare, şi ca exemplu, iar răul slujeşte adesea pentru a gusta mai din plin binele, uneori contribuind chiar la desăvîrşirea

* Spre perfecţiunea simplă.

celui care suferă, aşa cum sămînţa pusă în pămînt este supusă unui fel de putrezire pentru a încolţi: iată o frumoasă comparaţie invocată de însuşi Isus [12].

24. În ceea ce priveşte păcatul sau răul moral, deşi se întîmplă de foarte multe ori să servească drept mijloc pentru a obţine un bine ori pentru a împiedica un alt rău, nu asta îl face un obiect suficient al voinţei divine sau un obiect legitim al unei voinţe create; trebuie ca el să nu fie admis sau permis decît în măsura în care este considerat urmarea certă a unei datorii indispensabile, astfel încît cel ce nu ar vrea să permită păcatul altcuiva ar uita el însuşi ceea ce datorează; ca şi cum un ofiţer, obligat să păzească un post important în caz de primjdie, l-ar părăsi pentru a împiedica un scandal din oraş, între doi soldaţi ai garnizoanei, gata să se omoare.

25. Regula care ne spune *non esse facienda mala, ut eveniant bona** şi care interzice chiar permiterea unui bine moral pentru a obţine un bine fizic, departe de a fi încălcată, este confirmată aici, indicîndu-i-se sursa şi sensul. Nu vom îngădui nicicum ca o regină să pretindă că salvează Statul comiţînd sau măcar permiţînd o crimă. Crima este certă, iar răul Statului este îndoielnic, pe lîngă faptul că această manieră de a autoriza crimele, dacă ar fi acceptată, ar fi mai rea decît revolta vreunui popor, care şi aşa se-ntîmplă destul de des şi s-ar întîmpla probabil şi mai des printr-un asemenea mijloc ales spre a o împiedica. Dar în raport cu Dumnezeu, nimic nu este îndoielnic, nimic nu s-ar putea opune *regulii cel-mai-binelui* care nu permite nici o excepţie, nici o scutire. În sensul acesta îngăduie Dumnezeu păcatul; căci s-ar sustrage de la ceea ce îşi datorează sieşi, înţelepciunii, bunătăţii, perfecţiunii sale, dacă nu ar urma marea rezultantă a tuturor tendinţelor sale spre bine şi dacă nu ar alege ceea ce este cel mai bun în modul absolut, în ciuda răului vinei care este cuprinsă în suprema necesitate a adevărurilor veşnice. De unde trebuie să tragem concluzia că Dumnezeu vrea tot binele în sine *în mod antecedent*, că vrea cel-mai-binele *în mod consecvent*, ca scop, că uneori vrea răul fizic şi ceea ce este indiferent drept mijloace, dar nu vrea să permită răul moral decît cu titlu de *sine qua non* sau de necesitate ipotetică pe care-o leagă de *cel-mai-binele*. De aceea *voinţa consecventă* a lui Dumnezeu, care are ca obiect păcatul, nu este decît permisivă.

26. Se cuvine să ţinem cont că răul moral nu-i un rău atît de mare decît pentru că el e sursa relelor fizice ce se află într-o creatură dintre cele mai puternice, dintre cele mai capabile de a face rău. Căci o voinţă rea este, în sfera ei, ceea ce principiul rău al maniheilor

---

* „... să nu facem răul ca să vină binele" (Rom. 3, 8).

ar fi în univers; iar raţiunea, care este o imagine a divinităţii, furnizează sufletelor rele însemnate mijloace de a produce răul. Un singur Caligula ori Nero a pricinuit mai multe rele decît un cutremur. Unui om rău îi place să provoace suferinţe şi să distrugă, iar ocazii găseşte la tot pasul. Dar presupunîndu-se că Dumnezeu face cît mai mult bine cu putinţă şi avînd, pentru aceasta, toată ştiinţa şi toată puterea necesare, este imposibil ca în el să existe greşeală, vină, păcat; iar atunci cînd permite păcatul, el este înţelepciune şi virtute.

27. Este neîndoielnic faptul că trebuie să ne abţinem de la a împiedica păcatul altuia, cînd nu o putem face fără a păcătui noi înşine. Poate că cineva ne va obiecta că Dumnezeu însuşi acţionează şi face tot ceea ce este concret în păcatul creaturii. Obiecţia ne determină să cercetăm *legătura fizică* a lui Dumnezeu cu creatura, după ce am analizat *legătura morală* care tulbură cel mai mult. Unii, alături de celebrul Durand de Saint-Pourçain[128] şi de cardinalul Aureolus, un scolastic faimos, au crezut că legătura lui Dumnezeu cu creatura (mă refer la cea fizică) nu este decît generală şi mediată; că Dumnezeu creează substanţele şi le dă forţa de care au nevoie; că după aceea le lasă-n voia lor şi nu mai face decît să le conserve, fără a le ajuta în acţiuni. Această opinie a fost respinsă de majoritatea teologilor scolastici şi se pare că altădată îi fusese refuzată şi lui Pelagius. Cu toate acestea, un capucin pe nume Bereur de Dole[129] a scris, în jurul anului 1630, o carte anume pentru a o reînvia, cel puţin în raport cu actele libere. Cîţiva moderni tind să-i dea dreptate, iar dl Bernier o susţine într-o cărticică, *Du libre et du volontaire*. Dar în raport cu Dumnezeu, n-am putea spune ce înseamnă *a conserva* fără a reveni la opinia comună. Mai trebuie să ţinem seama şi că acţiunea unui Dumnezeu păstrător trebuie să aibă legătură cu păstratul aşa cum este el şi conform stării în care se află; astfel, ea nu va putea fi decît generală sau indeterminată. Asemenea generalităţi sînt nişte abstracţii care nu se găsesc deloc în adevărul lucrurilor singulare, iar păstrarea unui om în picioare se deosebeşte de păstrarea unui om aşezat. Nu ar fi acelaşi lucru dacă ea ar consta doar în actul de a împiedica ori de a îndepărta vreo cauză străină care ar putea să distrugă ceea ce se doreşte a fi menţinut, cum se întîmplă adesea cînd oamenii vor să păstreze cîte ceva. În afară de faptul că uneori sîntem obligaţi să hrănim noi înşine ceea ce dorim să păstrăm, se cuvine să ştim că păstrarea de către Dumnezeu constă în influenţa perpetuă şi imediată, cerută de dependenţa creaturilor. Dependenţa există nu doar la nivelul substanţei, ci şi al acţiunii şi probabil n-am putea-o explica mai bine decît spunînd, alături de majoritatea teologilor şi filosofilor, că este o creaţie continuă.

28. Ni se va obiecta că Dumnezeu creează acum omul păcătos, el, care l-a creat la început nevinovat. Numai că aici trebuie să spunem că, din punct de vedere moral, Dumnezeu fiind înţelept în chip suveran, nu are cum să nu observe anumite legi şi să nu acţioneze după anumite reguli, atît fizice cît şi morale, pe care înţelepciunea lui l-a făcut să le aleagă. Şi aceeaşi raţiune care l-a făcut să creeze omul nevinovat, dar gata să cadă, îl face să recreeze omul atunci cînd cade, întrucît prin ştiinţa lui viitorul îi este asemenea prezentului, el neavînd cum să retracteze hotărîrile luate.

29. Cît despre legătura fizică, va trebui să luăm în considerare aici acest adevăr care a făcut atîta vîlvă în şcoli, de cînd sfîntul Augustin l-a pus în valoare, anume că răul este o privaţiune a fiinţei, în vreme ce acţiunea lui Dumnezeu are un sens pozitiv. În mintea multor oameni, acest răspuns trece drept o înfrîngere şi chiar drept ceva himeric; dar iată un exemplu destul de asemănător care i-ar putea scoate din eroare.

30. Celebrul Kepler[130] şi, după el, dl Descartes (în ale sale *Lettres*) au vorbit despre *inerţia naturală a corpurilor*, aceasta putînd fi considerată ca o imagine perfectă şi chiar ca o dovadă a limitării originare a creaturilor, pentru a se evidenţia astfel că privaţiunea este cauza formală a imperfecţiunilor şi a neajunsurilor aflate atît în substanţă, cît şi în acţiunile ei. Să admitem că un acelaşi fluviu, prin curenţii săi, poartă mai multe vase, care nu diferă între ele decît prin încărcătură, unele fiind încărcate cu lemn, altele cu pietre, unele mai mult, altele mai puţin. Aşa stînd lucrurile, se va observa că vasele mai încărcate vor merge mai încet decît celelalte, cu condiţia să presupunem că vîntul sau vîslele sau orice alt mijloc asemănător nu le va ajuta să înainteze. Practic, nu greutatea este cauza acestei întîrzieri, căci vasele coboară în loc să urce; însă aceeaşi cauză sporeşte greutatea şi în corpurile cu o densitate mai mare, adică în cele mai puţin spongioase şi mai încărcate cu materia ce le este proprie; pentru că materia ce trece prin pori, neprimind aceeaşi mişcare, nu trebuie luată în calcul. Deci, prin natura sa, materia tinde spre încetinirea sau absenţa vitezei şi asta nu pentru a micşora prin ea însăşi respectiva viteză cînd i-a fost deja imprimată, ceea ce ar însemna să acţioneze, ci pentru a modera, prin capacitatea ei de receptare, efectul imprimării în clipa producerii ei. Prin urmare, de vreme ce există mai multă materie mişcată prin aceeaşi forţă a curentului atunci cînd vasul e mai încărcat, trebuie ca ea să se deplaseze mai încet. Şi experienţele referitoare la şocul corpurilor, asociate raţiunii, ne arată că trebuie să folosim de două ori mai multă forţă pentru a da aceeaşi viteză unui corp din aceeaşi materie, dar de două ori mai mare; ceea ce nu ar fi deloc necesar dacă materia ar fi absolut indiferentă la repaos şi la mişcare şi dacă

nu ar avea această inerţie naturală amintită mai sus, care îi dă un fel de împotrivire la încercarea de a fi deplasată. Să comparăm acum forţa pe care curentul o exercită asupra vaselor şi le-o comunică şi acţiunea lui Dumnezeu care produce şi menţine ceea ce este pozitiv în creaturi, dăruindu-le perfecţiune, fiinţă şi forţă; să comparăm, spuneam, inerţia materiei cu imperfecţiunea naturală a creaturilor şi încetineala vasului încărcat cu lipsa pe care o constatăm în calităţile şi actele creaturii. Vom vedea că nu există nimic mai îndreptăţit decît această comparaţie. Curentul este cauza mişcării vasului, şi nu a întîrzierii lui; Dumnezeu este cauza perfecţiunii din natură şi din acţiunile creaturii, dar limitarea capacităţii creaturii de a recepta este cauza defectelor existente în acţiunile sale. Astfel, platonicienii, sfîntul Augustin şi scolasticii au avut dreptate să spună că Dumnezeu este cauza materialului răului, care este concret, şi nu cea formală, care este o privaţiune, aşa cum putem spune că acel curent este cauza materialului întîrzierii, fără a-i fi însă şi cauză formală, adică el este cauza vitezei vasului, fără a fi cauza limitelor acestei viteze. Iar Dumnezeu e la fel de puţin cauza păcatului după cum curentul fluviului este cauza întîrzierii vasului. Şi forţa, în raport cu materia, e asemenea spiritului în raport cu trupul; spiritul este vioi şi trupul infirm; spiritele acţionează:

Quantum non noxia corpora tardant*.

31. Există aşadar un raport asemănător între o anumită acţiune a lui Dumnezeu şi o anumită pasiune sau receptare a creaturii, care nu este perfecţionată în cursul obişnuit al lucrurilor decît pe măsura *receptivităţii* sale, după cum o numim de obicei. Cînd spunem că creatura depinde de Dumnezeu prin faptul că există şi că acţionează, cînd spunem că păstrarea este o creaţie continuă, o facem fiindcă Dumnezeu dă mereu creaturii şi produce continuu tot ce are ea pozitiv, bun şi perfect, orice dar perfect venind de la tatăl luminilor. În schimb, imperfecţiunile şi cusururile faptelor se trag din limitarea originară pe care creatura n-a avut cum să n-o primească o dată cu primul început al fiinţei sale, prin raţiunile ideale ce o mărginesc. Căci Dumnezeu nu putea să-i dea totul fără a face din ea un Dumnezeu; trebuia deci să existe grade diferite în perfecţiunea lucrurilor, precum şi tot felul de limitări.

32. Această consideraţie ne va folosi şi pentru a ne face datoria faţă de cîţiva filosofi moderni, care ajung să spună că Dumnezeu este singurul actor. E drept că Dumnezeu este unicul a cărui acţiune este pură şi fără amestecul a ceea ce numim *pasiune*; dar asta nu

* „Cît nu-i întîrziere greoaiele trupuri ce strică" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 731, *ed.cit.*).

împiedică nicicum creatura să aibă parte de acţiuni, întrucît *acţiunea* creaturii este o modificare a substanţei ce i se atribuie în chip natural şi care cuprinde o variaţie nu doar a perfecţiunilor pe care Dumnezeu i le-a transmis creaturii, ci şi a limitărilor pe care ea le aduce de la ea însăşi, pentru a fi ceea ce este. Observăm astfel că există o diferenţă reală între substanţă şi modificările sau accidentele ei, în ciuda opiniilor cîtorva moderni, ale răposatului duce de Buckingham [131] mai ales, care a vorbit despre aceasta într-un mic discurs despre religie, retipărit de curînd. Răul este asemenea tenebrelor şi nu numai ignoranţa, ci şi eroarea şi răutatea constau, sub aspect formal, într-o anumită specie de privaţiune. Iată un exemplu de eroare pe care l-am folosit deja. Văd un turn care de la distanţă pare rotund, deşi el e pătrat. Gîndul că turnul este ceea ce pare a fi decurge firesc din ceea ce văd; şi cînd mă opresc asupra acestei idei, descopăr că e o afirmaţie, o judecată falsă; dar dacă îl examinez cu mai multă atenţie, dacă vreo răsfrîngere a luminii mă face să îmi dau seama că aparenţele mă înşală, iată-mă ieşit din greşeală. A rămîne într-un anumit loc sau a nu merge mai departe, a nu da atenţie vreunei remarci, toate acestea constituie nişte privaţiuni.

33. La fel stau lucrurile cu răutatea sau cu reaua-voinţă. În genere, voinţa tinde spre bine; ea trebuie să se-ndrepte către perfecţiunea care ni se potriveşte, iar perfecţiunea supremă este în Dumnezeu. Toate plăcerile poartă în ele înseşi un sentiment de perfecţiune; dar cînd ne limităm la plăcerile simţurilor sau la altele, în detrimentul unor bunuri mai importante, cum ar fi sănătatea, virtutea, uniunea cu Dumnezeu, fericirea, defectul consta tocmai în această privaţiune a unei tendinţe ulterioare. În general, perfecţiunea este pozitivă, este o realitate absolută; defectul este privativ, vine din limitare şi tinde către noi privaţiuni. Amintim în acest sens un dicton pe cît de adevărat, pe atît de vechi: *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* *; la fel, un altul care ne spune: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem* **. Sper că sensul acestor axiome va fi mai bine înţeles în urma celor spuse de mine.

34. Legătura fizică a lui Dumnezeu şi a creaturilor cu voinţa contribuie şi ea la dificultăţile legate de libertate. Cred că voinţa noastră e scutită nu doar de constrîngere, ci şi de necesitate. La timpul lui, Aristotel a remarcat că există două lucruri în libertate, anume spontaneitatea şi alegerea, şi că în ele rezidă stăpînirea noastră asupra acţiunilor. Cînd acţionăm liber, nimeni nu ne for-

* Binele provine din ceva întreg, răul dintr-o lipsă.
** Răul nu are o cauză eficientă, ci deficientă.

ţează, cum s-ar întîmpla dacă am fi împinşi într-o prăpastie şi dacă am fi aruncaţi de la înălţime. Nimic nu ne împiedică să avem mintea limpede cînd deliberăm, cum s-ar întîmpla dacă ni s-ar administra o băutură ce ne-ar întuneca judecata. Există contingenţă în mii de acţiuni ale naturii; dar cînd nu există deloc judecată în cel care acţionează, nu există nici libertate. Şi dacă am avea o judecată care să nu fie însoţită de nici o înclinaţie spre acţiune, atunci sufletul nostru ar fi doar un intelect fără voinţă.

35. Totuşi, nu trebuie să ne închipuim că libertatea noastră ar consta într-o indeterminare sau într-o *indiferenţă de echilibru,* ca şi cum ar trebui să înclinăm în egală măsură să acceptăm şi să negăm ceva, de o parte sau de alta, cînd sînt date mai multe. Acest echilibru în toate sensurile este imposibil; căci dacă am fi fost în aceeaşi măsură înclinaţi spre variantele A, B şi C, n-am putea fi egal înclinaţi spre A şi non-A. Acest echilibru este şi absolut contrar experienţei şi, dacă ne vom analiza, vom vedea că întotdeauna a existat vreo cauză sau vreun motiv ce ne-a determinat să alegem o variantă şi nu alta, deşi de foarte multe ori nu ne dăm seama ce anume ne îndeamnă. La fel cum, ieşind pe-o uşă, nu ne dăm seama dacă am păşit mai întîi cu dreptul ori cu stîngul.

36. Să revenim asupra dificultăţilor. Filosofii sînt astăzi de acord că adevărul viitorilor contingenţi[132] este determinat, adică ei sînt viitori sau vor fi, se vor întîmpla; căci e la fel de sigur că viitorul va fi, cum e sigur că trecutul a fost. Acum o sută de ani era adevărat că eu aveam să scriu astăzi, după cum peste o sută de ani va fi adevărat că am scris. Aşadar contingentul, deşi ţine de viitor, nu e mai puţin contingent; iar *determinarea,* pe care o vom numi *certitudine,* chiar dacă ar fi cunoscută, nu este incompatibilă cu contingenţa. Adesea, considerăm *certul* şi *determinantul* drept acelaşi lucru, pentru că un adevăr determinat este în stare de a putea fi cunoscut, în aşa fel încît se poate spune că *determinarea* este o certitudine obiectivă.

37. Determinarea aceasta vine din natura însăşi a adevărului şi nu poate dăuna libertăţii; dar există şi alte determinări apărute din altă parte, în primul rînd din preştiinţa lui Dumnezeu, pe care mulţi au crezut-o contrară libertăţii. Căci, spun ei, ceea ce este prevăzut nu are cum să nu existe, şi spun adevărul; dar de aici nu rezultă că ar fi şi necesar, pentru că *adevărul necesar* este cel al cărui contrariu este imposibil ori atrage după sine contradicţia. Or, adevărul prin care se susţine că eu mîine voi scrie nu are deloc o astfel de natură, deci nu e cîtuşi de puţin necesar. Dar presupunînd că Dumnezeu îl prevede, va fi necesar ca el să se întîmple; prin urmare, este necesară consecinţa, şi anume că adevărul trebuie să existe o dată ce a fost prevăzut, căci Dumnezeu e infailibil; iată ceea ce se numeşte o *necesitate ipotetică.* Dar nu despre o astfel de necesitate

este vorba, ci de o necesitate absolută, pe care o cerem pentru a putea spune că o acţiune e necesară, că nu e deloc contingentă, că nu este efectul unei alegeri libere. În plus, este foarte uşor să apreciem că preştiinţa în sine nu adaugă nimic determinării adevărului viitorilor contingenţi, numai că această determinare este cunoscută, ceea ce nu sporeşte deloc determinarea evenimentelor asupra cărora ne-am înţeles la început.

38. Sigur că acest răspuns e cît se poate de just, sîntem de acord că preştiinţa în sine nu face adevărul mai determinat decît este; el este prevăzut pentru că este determinat, pentru că este adevărat; dar nu e adevărat pentru că e prevăzut; prin aceasta, cunoaşterea viitorului nu conţine nimic care să nu fie şi în cunoaşterea trecutului sau a prezentului. Dar iată ce va putea spune un adversar: recunosc că preştiinţa în sine nu face adevărul mai determinat, dar cauza preştiinţei îl face. Căci trebuie ca preştiinţa lui Dumnezeu să-şi aibă temeiul ei în natura lucrurilor, iar acest temei, făcînd adevărul *predeterminat*, îl va împiedica să fie contingent şi liber.

39. Din dificultatea aceasta s-au ivit două partide: cea a *predeterminatoriştilor* şi cea a apărătorilor *ştiinţei medii*. Dominicanii şi augustinienii sînt pentru predeterminare, franciscanii şi iezuiţii moderni optează mai curînd pentru *ştiinţa medie*. Aceste două partide au strălucit pe la mijlocul veacului al XVI-lea şi puţin după aceea. Alături de Fonseca[133], Molina însuşi, probabil unul dintre cei dintîi care a pus sistematic această problemă şi de la care ceilalţi au fost numiţi molinişti, spune în cartea despre *Concordia liberii arbitrii cum gratiae donis*, apărută în jurul anului 1570, că doctorii spanioli (se referă mai ales la tomişti) care au scris în ultimii 20 de ani, negăsind un alt mijloc de a explica felul în care Dumnezeu putea avea o cunoaştere certă a viitorilor contingenţi, au introdus predeterminările ca fiind necesare acţiunilor libere.

40. În ceea ce-l priveşte, Molina a crezut că a găsit un alt mijloc. El consideră că *ştiinţa divină* are trei obiecte: posibilii, evenimentele actuale şi evenimentele condiţionale, care ar avea loc în calitate de consecinţă a unei anumite condiţii, dacă aceasta s-ar transforma în act. Ştiinţa posibilităţilor este numită *ştiinţa simplei inteligenţe*; cea a evenimentelor care se petrec în prezent în ordinea universului este numită *ştiinţa viziunii*. Şi cum între simplul posibil şi evenimentul pur şi absolut există un fel de mijloc, şi anume evenimentul condiţional, vom putea spune, după Molina, că între ştiinţa viziunii şi cea a inteligenţei există o *ştiinţă medie*. Este invocat faimosul exemplu al lui David, cel care întreabă oracolul divin dacă locuitorii oraşului Cheila, unde voia să se retragă, îl vor da în mîinile lui Saul în cazul în care acesta ar împresura cetatea; Dumnezeu răspunde că îl vor da, iar David s-a dus în altă parte[134].

Or, cîţiva apărători ai acestei ştiinţe consideră că Dumnezeu, prevăzînd ceea ce oamenii ar face în mod liber dacă ar fi puşi în anumite circumstanţe şi ştiind că nu s-ar folosi bine de liberul arbitru, hotărăşte să le refuze favorurile şi circumstanţele favorabile; şi el poate decreta aceasta pe bună dreptate, întrucît circumstanţele şi ajutoarele tot nu le-ar sluji la nimic oamenilor. Dar Molina se mulţumeşte să găsească în general o raţiune a decretelor lui Dumnezeu, întemeiată pe ce ar face creatura liberă într-o circumstanţă ori alta.

41. Nu intru în detaliile acestei controverse; e suficient să dau un exemplu. Cîţiva antici, de care sfîntul Augustin şi primii săi discipoli erau nemulţumiţi, păreau să aibă păreri destul de apropiate de cele ale lui Molina. Tomiştii şi cei ce trec drept discipolii sfîntului Augustin, dar pe care adversarii lor îi numesc jansenişti, combat filosofic şi teologic această doctrină. Cîţiva pretind că ştiinţa medie trebuie cuprinsă în ştiinţa simplei inteligenţe. Dar principala obiecţie vizează fundamentul acestei ştiinţe. Căci ce motiv poate avea Dumnezeu să vadă ce ar face locuitorii Cheilei? Un simplu act contingent şi liber nu are în sine nimic ce-ar putea constitui un principiu de certitudine, în afară de cazul în care îl considerăm ca predeterminat prin decretele lui Dumnezeu şi prin cauzele ce depind de el. Deci dificultatea care se află în acţiunile libere actuale se va întîlni şi în acţiunile libere condiţionale, adică Dumnezeu nu le va cunoaşte decît sub condiţia cauzelor lor şi a decretelor sale, care sînt cauzele prime ale lucrurilor. Şi nu le vom putea detaşa pentru a cunoaşte un eveniment contingent într-o manieră independentă de cunoaşterea cauzelor. Prin urmare, ar trebui să reducem totul la predeterminarea decretelor lui Dumnezeu, deci ştiinţa medie vom spune că nu va îndrepta nimic. Teologii care declară că îl urmează pe sfîntul Augustin mai pretind că procedeul moliniştilor ar face să se descopere sursa graţiei lui Dumnezeu în calităţile bune ale omului, ceea ce ei apreciază a fi contrar veneraţiei lui Dumnezeu şi doctrinei sfîntului Pavel.

42. Ar dura mult şi ar fi plictisitor să redăm aici replicile şi contra-replicile celor două părţi. Va fi suficient, cred, să explic cum înţeleg eu faptul că de ambele părţi există cîte ceva adevărat. În acest scop, invoc principiul unei infinităţi de lumi posibile, reprezentate în regiunea adevărurilor eterne, adică în obiectul inteligenţei divine, unde sînt cuprinse toate condiţionalele viitoare. Căci cazul asediului cetăţii Cheila este al unei lumi posibile, *care nu diferă de a noastră decît prin tot ceea ce are legătură cu această ipoteză*, iar ideea acestei lumi posibile reprezintă ceea ce s-ar întîmpla în acest caz. Avem deci un principiu al ştiinţei certe a viitorilor contingenţi, fie că ei au loc actualmente, fie că trebuie să aibă loc doar într-un anumit sens. Căci, în *regiunea* posibililor, ei sînt

reprezentați așa cum sînt, adică drept contingenți liberi. Prestiința viitorilor contingenți și fundamentul certitudinii acestei prestiințe nu trebuie să ne încurce și nici să aducă prejudicii libertății. Cînd ar fi adevărat și posibil ca viitorii contingenți, care constau în acțiuni libere ale creaturilor raționale, să fie în întregime independente de decretele lui Dumnezeu și de cauzele externe, se va găsi și un mijloc de a le prevedea; căci Dumnezeu le-ar vedea așa cum sînt ele în regiunea posibililor înainte de a hotărî să le admită existența.

43. Dar dacă prestiința lui Dumnezeu nu are nimic comun cu dependența sau independența acțiunilor noastre libere, nu la fel stau lucrurile cu preordonarea lui Dumnezeu, cu decretele sale și cu lanțul cauzelor care, după opinia mea, contribuie la determinarea voinței. Și dacă în ceea ce privește primul punct sînt de acord cu moliniștii, în ceea ce-l privește pe al doilea sînt de partea predeterminatoriștilor, observînd însă că predeterminarea nu este constrîngătoare. Pe scurt, sînt de părere că voința e mereu mai înclinată spre decizia pe care o ia, dar nu se află niciodată în necesitatea de a o lua. Este sigur că ea va lua această decizie, dar nu este deloc necesar s-o facă. După modelul faimosului dicton: *Astra inclinant, non necessitant**; deși aici situația diferă puțin. Căci evenimentul prezis de astre, vorbind ca oamenii de rînd, ca și cum astrologia ar avea vreun fundament, nu se întîmplă întotdeauna; pe cînd hotărîrea spre care voința înclină cel mai mult nu are cum să nu fie aleasă. De aceea, astrele nu ar realiza decît o parte a înclinațiilor ce duc la un eveniment; dar cînd vorbim de înclinația cea mai mare a voinței, vorbim despre rezultanta tuturor înclinațiilor, vorbim cam în același fel în care am discutat mai sus despre voința consecventă în Dumnezeu, care rezultă din toate voințele antecedente.

44. Totuși, certitudinea obiectivă sau determinarea nu implică necesitatea adevărului determinat. Toți filosofii o recunosc, mărturisind că adevărul viitorilor contingenți este determinat, și că nu încetează să rămînă contingenți. Acest lucru nu ar atrage după sine nici o contradicție, dacă nu ar urma efectul; și tocmai în aceasta constă *contingența*. Pentru a înțelege mai bine problema, trebuie să ținem cont că există două mari principii ale raționamentelor noastre: unul este *principiul contradicției*, conform căruia din două propoziții contradictorii una e adevărată, iar cealaltă falsă; celălalt este *principiul rațiunii suficiente*: ne spune că niciodată nu se întîmplă nimic fără să existe o cauză sau măcar o rațiune suficientă, deci ceva care să poată servi la a face dreptate *a priori*, anume de ce este ceva existent mai curînd decît non-existent și de ce este așa

* Astrele influențează, nu impun (cu necesitate).

şi nu altfel. Acest mare principiu se aplică în toate evenimentele şi nu se va da niciodată un exemplu contrar; deşi de cele mai multe ori raţiunile suficiente nu ne sînt îndeajuns de bine cunoscute, nu încetăm să prevedem că există. Fără acest mare principiu n-am putea dovedi niciodată existenţa lui Dumnezeu şi am pierde o infinitate de raţionamente foarte juste şi utile, al căror temei îl constituie; şi nu suferă nici o excepţie, altminteri forţa sa ar slăbi. De aceea, nimic nu este mai slab decît aceste sisteme unde totul este nesigur şi plin de excepţii. Sistemul adoptat de mine, unde totul se supune regulilor generale, care, cel mult, se limitează reciproc, nu prezintă acest inconvenient.

45. Deci nu este cazul să ne închipuim, o dată cu cîţiva scolastici care îşi cam fac iluzii, că viitorii contingenţi liberi sînt privilegiaţi împotriva acestei reguli generale a naturii lucrurilor. Există întotdeauna o raţiune prevalentă ce poartă voinţa spre alegerea ei şi, pentru a-i conserva libertatea, e suficient ca această raţiune să încline voinţa, fără a o constrînge. Aşa gîndeau şi toţi anticii, Platon, Aristotel, sfîntul Augustin. Niciodată voinţa nu este îndemnată la acţiune decît de reprezentarea binelui, care domină orice reprezentări contrare. La fel stau lucrurile şi-n cazul lui Dumnezeu, al îngerilor buni şi al sufletelor preafericite; şi este ştiut că acestea nu sînt mai puţin libere. Dumnezeu nu are cum să nu aleagă supremul bine, dar nu este obligat să o facă şi chiar nu există deloc necesitate în obiectul alegerii lui Dumnezeu, căci şi o altă serie de lucruri este la fel de posibilă. De aceea alegerea este liberă şi independentă de necesitate, căci ea se realizează între mai mulţi posibili, iar voinţa nu e determinată decît de bunătatea prevalentă a obiectului. Nu este un defect în raport cu Dumnezeu ori cu sfinţii: din contra, ar fi un mare defect sau, mai curînd, o absurditate manifestă dacă ar fi altfel chiar în ceea ce-i priveşte pe oamenii de aici, de jos, şi dacă ar fi capabili să acţioneze fără nici o raţiune care să le încline voinţa într-un sens anume. Un asemenea exemplu nu vom găsi niciodată, iar cînd luăm vreo decizie din capriciu, plăcerea sau avantajul pe care credem că îl descoperim în acest afect constituie una din raţiunile ce ne determină gestul.

46. Există, aşadar, o libertate de contingenţă sau, întru cîtva, de indiferenţă, dacă prin *indiferenţă* se înţelege că nimic nu ne constrînge să luăm o hotărîre sau alta. Dar nu există niciodată *indiferenţă de echilibru*, adică situaţia în care toate sînt perfect egale, fără a mai exista nici o înclinaţie către una din părţi. Alături de noi concură o infinitate de mişcări, mari şi mici, interne şi externe, de care nici nu ne dăm seama de cele mai multe ori; am spus deja că atunci cînd ieşim dintr-o cameră există o serie de raţiuni care ne determină să păşim cu un picior anume, fără a reflecta mai întîi

asupra actului. Căci nu există peste tot un sclav ca la Petroniu, în casa lui Trimalchion, care să ne strige: Păşeşte cu dreptul [135]. Cele spuse de noi aici concordă cu maximele filosofilor, care ne învaţă că o cauză nu ar putea acţiona fără a avea o tendinţă spre acţiune; tocmai tendinţa aceasta conţine o predeterminare, indiferent dacă agentul a primit-o din afară sau a avut-o în virtutea propriei alcătuiri anterioare.

47. Aşa încît nu avem nevoie să recurgem, cum fac cîţiva noi tomişti, la o nouă predeterminare imediată a lui Dumnezeu, care să scoată creatura liberă din indiferenţa ei, şi la un decret al lui Dumnezeu de a o predetermina, care i-ar furniza lui Dumnezeu un mijloc de a şti ce va face ea; căci este suficient ca creatura să fie predeterminată prin starea ei precedentă ce-o înclină spre o latură mai curînd decît spre alta; toate aceste legături între acţiunile creaturii şi ale tuturor creaturilor erau reprezentate în intelectul divin şi cunoscute lui Dumnezeu prin ştiinţa simplei inteligenţe înainte ca el să fi hotărît să le aducă în existenţă. Se observă astfel că pentru a face dreptate preştiinţei lui Dumnezeu ne putem lipsi atît de ştiinţa medie a moliniştilor, cît şi de predeterminare; după cum au susţinut un Bañez sau Alvarez [136] (de altfel, autori foarte profunzi).

48. Moliniştii au fost stînjeniţi de ideea falsă a unei indiferenţe de echilibru. Erau întrebaţi nu doar cum era cu putinţă să cunoşti ce anume va hotărî o cauză absolut indeterminată, ci şi cum era posibil ca în cele din urmă să rezulte o determinare, a cărei sursă nu există: căci a spune, o dată cu Molina, că acesta e privilegiul cauzei libere, înseamnă că nu spui practic nimic, înseamnă că îi dai privilegiul de a fi iluzorie. E o plăcere să-i vezi cum se chinuiesc să iasă dintr-un labirint unde nu există absolut nici o ieşire. Unii afirmă că, înainte ca voinţa să decidă formal, trebuie să se decidă virtual pentru a ieşi din starea ei de echilibru; părintele Louis de Dole [137], în cartea *Concours de Dieu*, citează molinişti care încearcă să scape în felul acesta; căci sînt nevoiţi să admită că o cauză trebuie să tindă spre acţiune. Numai că nu cîştigă nimic din asta; nu fac decît să eludeze dificultatea: căci vor fi întrebaţi totuşi în ce fel cauza liberă ajunge să se decidă virtual. Nu vor ieşi niciodată din încurcătură pînă nu vor recunoaşte că există o predeterminare în starea precedentă a creaturii libere, care o înclină spre a se hotărî.

49. Ceea ce face ca şi *cazul măgarului lui Buridan aflat între două pajişti* [138] în egală măsură atras de una şi de cealaltă să fie o născocire care nu s-ar putea petrece întocmai în acest univers, în ordinea naturii, deşi dl Bayle are altă părere. Dacă situaţia ar fi posibilă, e drept că ar trebui să spunem că animalul ar muri de foame; în fond însă, problema vizează ceva imposibil, doar dacă Dumnezeu n-a făcut-o în mod intenţionat. Căci universul nu ar

putea fi împărţit în două bucăţi egale printr-un plan tras prin mijlocul măgarului, tăiat vertical în lungime, în aşa fel încît de cele două părţi să fie egale şi asemănătoare. Ca şi cum o elipsă sau orice figură din plan, dintre acelea pe care eu le numesc *amphidextre*, ar putea fi împărţite în jumătate printr-o dreaptă oarecare ce-ar trece prin centrul lor; căci nici părţile universului, nici viscerele animalului nu sînt asemănătoare, nici echidistant situate de cele două părţi ale acestui plan vertical! Deşi nouă nu ni se pare evident, întotdeauna vor exista, în măgar şi-n afara lui, multe lucruri ce-l vor determina să meargă într-o parte mai curînd decît în alta; deşi omul este liber, spre deosebire de măgar, nu este mai puţin adevărat, din acelaşi motiv, că în om cazul unui echilibru perfect între cele două părţi este imposibil şi că un înger ori măcar Dumnezeu ar putea să dea întotdeauna socoteală de hotărîrea omului, atribuindu-i o cauză ori o raţiune care să-l predispună spre acea hotărîre, îndrumîndu-l cu adevărat să o ia, cu toate că pentru noi această raţiune ar fi deseori cu totul artificială şi de neconceput, pentru că înlănţuirea cauzelor legate una de alta merge departe.

50. De aceea raţiunea invocată de dl Descartes pentru a dovedi independenţa acţiunilor noastre libere printr-un pretins simţ intern nu are nici o forţă. Noi nu ne putem simţi cu precizie independenţa şi nu întotdeauna descoperim cauzele adesea imperceptibile de care depinde hotărîrea noastră. E ca şi cum acul magnetizat ar afla vreo plăcere în a se întoarce spre nord; el ar crede că se întoarce independent de orice altă cauză, fără a-şi da seama de mişcările insesizabile ale materiei magnetice. Totuşi, vom vedea în continuare în ce sens e adevărat că sufletul omenesc îşi este în întregime propriul principiu natural în raport cu acţiunile sale, dependent de sine şi independent de toate celelalte creaturi.

51. În ceea ce priveşte *voliţia* însăşi, e impropriu să afirmăm că ea este un obiect al voinţei libere. La drept vorbind, noi vrem să acţionăm şi nu vrem cîtuşi de puţin să vrem; altminteri, am putea spune şi că vrem să avem voinţa de a voi, şi aşa la nesfîrşit. De asemenea, nu întotdeauna urmăm judecata din urmă a intelectului practic, determinîndu-ne să vrem, ci întotdeauna, vrînd, urmăm rezultanta înclinaţiilor ce vin atît din partea raţiunilor, cît şi din cea a pasiunilor, lucru ce se întîmplă adesea fără o judecată expresă a intelectului.

52. Aşadar, atît în om cît şi în orice altceva totul este cert şi dinainte determinat, iar sufletul uman este un fel de *automat spiritual*, deşi acţiunile contingente în general şi acţiunile libere în particular nu sînt, pentru aceasta, deloc necesare în sensul unei necesităţi absolute care într-adevăr ar fi incompatibilă cu contingenţa. Prin urmare, nici adevărurile viitoare [139] în sine, oricît de

sigure ar fi ele, nici previziunea infailibilă a lui Dumnezeu, nici predeterminarea cauzelor şi nici cea a decretelor lui Dumnezeu nu distrug nicicum contingenţa şi libertatea. În ceea ce priveşte adevărurile viitoare şi previziunea, sîntem de acord cu acestea, după cum am explicat deja; şi pentru că decretul lui Dumnezeu constă numai în hotărîrea pe care o ia, după ce compară toate lumile posibile, de a o alege pe cea mai bună şi de a o aduce în existenţă prin atotputernicul *Fiat* *, cu tot ceea ce conţine această lume, este evident că acest decret nu schimbă cu nimic alcătuirea lucrurilor şi că le lasă aşa cum erau ele în starea de posibilitate pură, adică el nu schimbă nimic, nici în esenţa ori natura lor, nici chiar în accidentele lor, deja perfect reprezentate în ideea acestei lumi posibile. Astfel, ceea ce este contingent şi liber rămîne astfel şi sub decretele lui Dumnezeu, şi sub previziune.

53. Dar Dumnezeu însuşi, se va pune întrebarea, nu ar putea să schimbe nimic în lume? În mod sigur, acum n-ar mai putea-o schimba, atît timp cît inteligenţa ar rămîne neatinsă, de vreme ce el a prevăzut existenţa acestei lumi şi a ceea ce conţine ea şi chiar pentru că a luat hotărîrea de a o face să existe: căci el nu ar putea nici să se înşele, nici să se căiască, şi nu se cade să ia o decizie imperfectă care să se refere la o parte şi nu la întreg. Astfel, totul fiind stabilit de la început, numai necesitatea ipotetică acceptată de toţi face ca, după previziunea lui Dumnezeu ori după hotărîrea sa, nimic să nu mai poată fi schimbat; cu toate acestea, evenimentele în ele însele rămîn contingente. Întrucît, lăsînd la o parte supoziţia adevărului viitor al lucrului şi al previziunii sau hotărîrii lui Dumnezeu, supoziţie prezentînd ca real faptul că lucrul se va întîmpla şi după care trebuie să spunem: „Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse**", evenimentul în sine nu conţine nimic care să-l facă necesar şi care să nu ne lase să ne închipuim că orice altceva putea să se potrivească cu locul lui. Cît despre legătura cauzelor cu efectele, ea ar influenţa doar agentul liber, fără a-l constrînge, după cum am explicat; astfel, ea nu constituie nici măcar o necesitate ipotetică, decît adăugîndu-i ceva din afară, şi anume maxima conform căreia înclinaţia prevalentă reuşeşte întotdeauna.

54. Se va mai spune că dacă totul este rînduit de Dumnezeu, nu ar putea face minuni. Trebuie să ştim însă că minunile ce au loc în lume erau şi ele cuprinse şi reprezentate ca posibile chiar în această lume, considerată în starea de posibilitate pură; şi Dumnezeu, care

---

* Să fie!

** Ceva, din moment ce este, trebuie să fie, sau ceva, dacă într-adevăr va fi, va trebui să fie.

apoi le-a făcut, a hotărît de la bun început să le facă, cînd a ales această lume. Ni se va mai obiecta că jurămintele şi rugăciunile, meritele şi greşelile, faptele bune şi cele rele nu slujesc la nimic, de vreme ce nimic nu se poate schimba. Această obiecţie îi încurcă cel mai mult pe oamenii de rînd, şi totuşi nu-i decît un pur sofism. Rugăciunile, jurămintele, faptele bune şi rele care se întîmplă astăzi se aflau deja în faţa lui Dumnezeu cînd el a luat hotărîrea să rînduiască lucrurile. Cele ce se-ntîmplă în această lume actuală erau reprezentate în ideea aceleiaşi lumi încă posibile, cu tot cu efectele şi urmările lor; ele erau reprezentate atrăgînd graţia lui Dumnezeu, fie ea naturală ori supranaturală, cerînd pedepsele, cerînd răsplată; aşa cum se întîmplă efectiv în această lume după ce Dumnezeu a ales-o. Rugăciunea şi fapta bună erau încă de-atunci o *cauză* sau *condiţie ideală*, adică o raţiune predispusă la a contribui la graţia lui Dumnezeu sau la răsplată, aşa cum o face acum, într-o manieră actuală. Cum în această lume toate se leagă în mod înţelept, este evident că Dumnezeu, prevăzînd ce se va întîmpla în mod liber, a rînduit dinainte şi toate celelalte lucruri sau, altfel spus, a ales această lume posibilă în care toate erau astfel rînduite.

55. Această constatare anulează în acelaşi timp ceea ce anticii numeau *sofism leneş* (λόγος ἀργος), care ajungea la concluzia că nu trebuie să fac nimic: căci, după cum se spunea, dacă ceea ce eu cer trebuie să se întîmple, se va întîmpla chiar atunci cînd nu aş face nimic; şi dacă nu trebuie să se întîmple, nu se va întîmpla niciodată, oricît m-aş osteni eu să obţin ce doresc. Această necesitate pe care ne-o închipuim în evenimente, detaşată de cauzele lor, ar putea fi numită *fatum mahometanum*, aşa cum am remarcat[140], întrucît se spune că un argument asemănător face ca turcii să nu evite locurile unde ciuma face ravagii. Răspunsul însă îl găsim pe loc: efectul fiind sigur, înseamnă că şi cauza care îl produce este sigură; iar dacă efectul se produce, aceasta va fi printr-o cauză corespunzătoare. Astfel, lenea v-ar putea face să nu obţineţi nimic din ceea ce doriţi şi să căderi în relele pe care le-aţi fi putut evita, dacă aţi fi acţionat cu grijă. Se observă prin urmare că *legătura cauzelor şi efectelor*, departe de a duce la o fatalitate insuportabilă, furnizează mai curînd mijlocul de a o îndepărta. Un proverb german spune că moartea vrea să aibă întotdeauna o cauză; şi nu există nimic mai adevărat. Veţi muri într-o anumită zi (să presupunem că aşa stau lucrurile şi că Dumnezeu le prevede), da, desigur; dar va fi astfel pentru că veţi face ceea ce vă va duce spre moarte. La fel şi cu pedepsele lui Dumnezeu, care depind şi ele de cauzele lor; se cuvine să amintim, în acest sens, un pasaj celebru al sfîntului Ambrozie[141]: *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare*

*delictum**, prin care nu trebuie să înţelegem mustrare, ci ameninţare, de felul celei pe care Iona[142] a vestit-o oamenilor din Ninive din partea lui Dumnezeu. Iar acest dicton vulgar: *Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris*** nu trebuie luat literal, adevăratul lui sens fiind următorul: cel care se îndoieşte că e predestinat nu are decît să facă cele de cuviinţă pentru a fi astfel prin graţia lui Dumnezeu. Sofismul care conchide că n-are rost să te osteneşti pentru nimic poate că va fi util cîteodată pentru a-i determina pe unii oameni să caute în mod necugetat primejdia, lucru valabil mai ales pentru soldaţii turci. Dar se pare că maslach-ul[143] contează mai mult în cazul lor decît acest sofism; pe lîngă faptul că spiritul hotărît al turcilor a fost deseori dezminţit în zilele noastre.

56. Un savant, medic olandez pe nume Johann van Beveryck[144], a avut curiozitatea să scrie *de termino vitae* şi să adune mai multe răspunsuri, scrisori şi discursuri ale unor învăţaţi din vremea lui asupra acestui subiect. Culegerea e tipărită şi este uimitor să vedem cît de des ne lăsăm înşelaţi şi în ce fel complicăm o problemă care, bine pusă, este cea mai uşoară din lume. Să ne mai mirăm după aceea că există un mare număr de îndoieli din care neamul omenesc nu mai reuşeşte să iasă. Adevărul e că ne place să rătăcim, e ca un fel de plimbare a spiritului ce refuză să se supună atenţiei, ordinii, regulilor. Se pare că ne-am obişnuit aşa de bine cu jocul şi cu gluma, încît ne jucăm chiar şi în cele mai serioase îndeletniciri şi cînd ne gîndim mai puţin.

57. Mă tem că în ultima dispută dintre teologii Confesiunii din Augsburg *de termino paenitentiae peremptorio****, care a produs atîtea tratate în Germania, s-a strecurat o neînţelegere, dar de o altă natură. Jurisconsulţii numesc *fatalia* termenele prescrise de legi. Putem spune întru cîtva că *termenul peremptoriu*, prescris omului pentru a se căi şi a se îndrepta, este cert în preajma lui Dumnezeu, alături de care totul este sigur. Dumnezeu ştie cînd un păcătos va fi atît de înrăit încît nu se va mai putea face nimic pentru el; nu pentru că n-ar fi posibil să facă penitenţă sau pentru că graţia suficientă trebuie să-i fie refuzată de la un punct încolo, graţie ce nu lipseşte niciodată, ci pentru că va veni o vreme cînd nu se va mai putea apropia de căile mîntuirii. Dar noi nu avem niciodată indicii clare pentru a cunoaşte acest termen şi niciodată nu avem dreptul să considerăm un om ca fiind cu totul abandonat de Dumnezeu: ar însemna să emitem o judecată prea îndrăzneaţă. Mai bine să fim mereu îndreptăţiţi să sperăm; într-o asemenea situaţie, ca şi în nenumărate altele, neştiinţa ne este folositoare:

---

* Dumnezeu vrea să-şi schimbe hotărîrea, dacă şi tu îţi vei părăsi greşeala.
** Dacă nu eşti predestinat, fă ca şi cum ai fi predestinat.
*** Despre limita definitivă a căinţei.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus*.

58. Fireşte că orice viitor e determinat; cum noi însă nu ştim în ce fel e şi nici ce anume e prevăzut ori hotărît, trebuie să ne facem datoria conform raţiunii date de Dumnezeu şi conform regulilor pe care ni le-a prescris; după aceea, trebuie să ne păstrăm spiritul împăcat şi să-i lăsăm lui Dumnezeu însuşi grija izbînzii. Căci el va face întotdeauna ceea ce se dovedeşte a fi cel mai bine, nu numai în general, ci şi în particular, pentru cei care au o adevărată încredere în el, adică o încredere cu nimic diferită de adevărata pietate, de o credinţă vie şi de o arzătoare caritate şi care nu ne permite să omitem nimic din ceea ce poate depinde de noi în raport cu datoria noastră şi cu slujirea lui. E drept că noi nu putem face nimic pentru el, căci el nu are nevoie de nimic; dar îl slujim în felul nostru, cînd încercăm să executăm *voinţa lui prezumtivă*, participînd la binele pe care-l cunoaştem şi la care putem contribui: fiindcă întotdeauna trebuie să presupunem că el tinde spre bine, pînă ce evenimentul ne face să vedem că el a avut cele mai temeinice motive, deşi ele ne sînt probabil necunoscute, de a aşeza acest bine căutat de noi după un altul mai mare, pe care şi l-a propus sieşi şi pe care nu va fi ezitat sau nu va ezita să-l realizeze.

59. Am indicat în ce fel acţiunea voinţei depinde de cauzele ei, am arătat că nu există nimic mai convenabil pentru natura umană decît această dependenţă a acţiunilor noastre şi că altminteri am cădea într-o fatalitate absurdă şi insuportabilă, adică în *fatum mahometanum*, care-i cea mai rea dintre toate, pentru că răstoarnă clarviziunea şi sfatul bun. Cu toate acestea, se cuvine să arătăm cum anume dependenţa acţiunilor voluntare nu împiedică existenţa, în străfundul lucrurilor, a unei *spontaneităţi* minunate în noi, care într-un anumit sens face ca sufletul, în hotărîrile lui, să fie independent de *influenţa fizică* a tuturor celorlalte creaturi. Această spontaneitate puţin cunoscută pînă acum şi care, pe cît e cu putinţă, ne sporeşte ascendentul asupra acţiunilor noastre este o urmare a *sistemului armoniei prestabilite*, în privinţa căruia vom da cîteva explicaţii. Filosofii de şcoală credeau că există o influenţă fizică reciprocă între corp şi suflet; dar după ce s-a stabilit că gîndirea şi întinderea nu au nici o legătură şi că sînt creaturi ce diferă *toto genere*, mai mulţi moderni au admis că nu există nici o *comunicare fizică* între suflet şi corp, deşi *comunicarea metafizică* subzistă întotdeauna, ceea ce face ca sufletul şi corpul să alcătuiască un acelaşi *subiect* sau ceea ce numim *o persoană*. Comunicarea fizică,

* „Un zeu prudent a-nfăşurat în noapte şi-abureală
cele ce se vor săvîrşi în timpii viitori" (Horaţiu, *Ode*, III, 29, 29, *ed.cit.*).

dacă ar exista, ar face ca sufletul să schimbe viteza şi direcţia cîtorva mişcări din corp şi ca, *vice versa*, corpul să schimbe ordinea gîndurilor din suflet. Dar nu am putea deduce această consecinţă din nici o noţiune legată de corp sau suflet, deşi nimic nu ne este mai bine cunoscut decît sufletul, de vreme ce el ne este lăuntric, adică intim sieşi.

60. Dl Descartes a dorit să cedeze şi să facă o parte a acţiunii corpului dependentă de suflet. El credea că ştie o regulă a naturii conform căreia, după părerea lui, în corpuri se conservă aceeaşi cantitate de mişcare. El nu a socotit posibil ca influenţa sufletului să încalce această lege a corpurilor, ci a considerat că sufletul ar putea avea totuşi puterea de a schimba direcţia mişcărilor care se fac în corp la fel cum călăreţul, deşi nu dă forţă calului, nu încetează să-l strunească, îndreptînd această forţă în ce direcţie doreşte el. Dar cum aceasta se realizează cu ajutorul frîielor, a pintenilor, a zăbalei şi a altor mijloace materiale, ne imaginăm cum se realizează efectiv; dar nu există nici un fel de instrumente de care sufletul să se poată sluji în acelaşi scop, nimic, în sfîrşit, nici în suflet, nici în corp, adică nici în gîndire, nici în întindere, care să poată folosi la a explica schimbarea unuia cu celălalt. Pe scurt, că sufletul schimbă cantitatea forţei şi că schimbă direcţia, acestea sînt două lucruri în aceeaşi măsură inexplicabile.

61. În plus, de la Descartes încoace au mai fost descoperite două adevăruri importante asupra acestui subiect. Conform primului, cantitatea de forţă absolută care se conservă în efect este diferită de cantitatea de mişcare, după cum am demonstrat în alt loc. A doua descoperire constă în aceea că, indiferent cum s-ar atinge corpurile presupuse a fi în interacţiune, în toate se menţine o aceeaşi direcţie. Dacă dl Descartes ar fi cunoscut această regulă, ar fi făcut direcţia corpurilor la fel de independentă de suflet ca şi forţa lor, şi cred că astfel ar fi ajuns direct la ipoteza armoniei prestabilite unde m-au condus pe mine aceleaşi reguli. Căci, pe lîngă faptul că influenţa fizică a uneia dintre aceste substanţe asupra celeilalte este inexplicabilă, am considerat că sufletul n-ar putea acţiona fizic asupra corpului, fără a încălca toate legile naturii. Şi n-am crezut de cuviinţă să dau atenţie unor filosofi, extrem de abili de altfel, care fac să coboare un *Deus ex machina* pentru a aduce deznodămîntul dramei, susţinînd că Dumnezeu se străduieşte în mod intenţionat să mişte trupurile după voia sufletului şi să dea sufletului percepţii după cum trupul o cere; cu atît mai mult cu cît acest *Sistem*, numit al *cauzelor ocazionale*[145] (pentru că ne învaţă că Dumnezeu acţionează asupra corpului din cauza sufletului, şi invers), nu numai că introduce miracole perpetue pentru a realiza legătura între cele două substanţe, dar nu evită deloc neorînduiala

legilor naturale stabilite în fiecare dintre aceste substanţe, pe care influenţa lor reciprocă ar provoca-o în opinia comună.

62. Astfel, fiind convins că există principiul *armoniei* în general şi, în consecinţă, *preformarea* şi armonia prestabilită a tuturor lucrurilor între ele, între natură şi graţie, între decretele lui Dumnezeu şi acţiunile noastre prevăzute, între toate părţile materiei şi chiar între trecut şi viitor, totul conform cu înţelepciunea suverană a lui Dumnezeu, ale cărui lucrări sînt cele mai armonioase din cîte se pot închipui, nu aveam cum să nu ajung la acest sistem care afirmă că Dumnezeu a creat mai întîi sufletul, în aşa fel încît el trebuie să-şi producă şi să-şi reprezinte în mod organizat ceea ce se petrece în corp, iar corpul în aşa fel încît să facă de la sine ceea ce sufletul ordonă. Astfel că legile care leagă gîndurile sufletului în ordinea cauzelor finale, în conformitate cu evoluţia percepţiilor, trebuie să producă imagini care să se întîlnească şi să se acorde cu impresiile corpurilor asupra organelor noastre, iar legile mişcărilor din corp, care se orînduiesc în ordinea cauzelor eficiente, de asemenea se întîlnesc şi se acordă într-atît cu gîndurile sufletului, încît corpul este determinat să acţioneze la timpul dorit de suflet.

63. Departe de a prejudicia libertatea, acest fapt îi este cît se poate de prielnic. Dl Jaquelot[146] a arătat foarte bine în cartea sa, *Conformité de la raison et de la foi*, că toate se întîmplă ca şi cum cineva care ştie tot ce voi porunci eu mîine valetului, de-a lungul întregii zile, ar face un automat care ar semăna perfect cu acest valet şi care ar executa perfect, la momentul hotărît, tot ce aş porunci eu. Asta însă nu m-ar împiedica să poruncesc liber tot ce mi-ar plăcea, deşi acţiunea automatului care m-ar sluji n-ar avea nimic liber în ea.

64. De altminteri, avînd în vedere că, după acest sistem, tot ceea ce se întîmplă în suflet depinde doar de el şi că următoarea stare a sa decurge numai din sine şi din starea prezentă, cum îi putem da o *independenţă* mai mare? E drept că în alcătuirea sufletului se păstrează o anumită imperfecţiune. Toate cele ce i se-ntîmplă depind de el, dar nu întotdeauna depind de voinţa lui; ar fi prea mult. Nici nu sînt întotdeauna cunoscute de intelect ori percepute cu claritate. Căci există în suflet nu numai o serie de percepţii distincte, care-i conferă suveranitate, ci şi o suită de percepţii confuze sau pasiuni, care îl transformă în sclav, şi nu trebuie să ne mire. Dacă n-ar avea decît percepţii clare, sufletul ar fi o divinitate. Are totuşi o anumită putere şi asupra percepţiilor confuze, deşi într-o manieră indirectă; cu toate că nu poate schimba pe loc pasiunile, poate să acţioneze de departe asupra lor, cu destul succes, şi să dea naştere la pasiuni noi sau chiar la deprinderi. O putere asemănătoare are şi asupra percepţiilor mai clare, putîndu-şi furniza

indirect unele opinii şi dorinţe, abţinîndu-se de la a avea altele, suspendîndu-şi sau continuîndu-şi judecata. Căci putem să căutăm dinainte mijloace de a alege ştiinţa periculoasă a unei judecăţi temerare; putem chiar găsi vreun incident pentru a ne amîna hotărîrea, chiar atunci cînd problema pare gata să fie judecată; şi cu toate că opinia şi actul nostru de a vrea nu sînt în mod direct obiecte ale voinţei noastre (cum deja am remarcat), nu înseamnă că uneori nu putem lua măsuri pentru a vrea şi chiar pentru a crede, cu timpul, ceea ce nu voim ori nu credem în prezent. Atît de mare este profunzimea spiritului omenesc.

65. În sfîrşit, pentru a încheia problema *spontaneităţii,* trebuie să adăugăm că, în cel mai rău caz, sufletul poartă în sine principiul tuturor acţiunilor şi chiar al tuturor pasiunilor sale; şi că afirmaţia e valabilă pentru toate substanţele simple răspîndite peste tot în natură, deşi libertate nu există decît în cele care sînt inteligente. În sens comun însă, luîndu-ne după aparenţe, trebuie să spunem că sufletul depinde întru cîtva de corp şi de impresiunile simţurilor, aproape la fel cum, în situaţii obişnuite, vorbim de Ptolemeu şi Tycho [147] şi sîntem de aceeaşi părere cu Copernic cînd este vorba de răsăritul sau de apusul soarelui.

66. Totuşi, putem da un sens adevărat şi filosofic *dependenţei mutuale* dintre corp şi suflet. Şi aceasta pentru că una dintre substanţe depinde în mod ideal de cealaltă în măsura în care cauza a ceea ce se întîmplă într-una din ele poate fi precizată prin ceea ce este în cealaltă; fapt ce s-a petrecut deja în decretele lui Dumnezeu, din clipa-n care Dumnezeu a rînduit dinainte armonia ce va exista între ele. Cum automatul, care ar îndeplini funcţia de valet, ar depinde de mine la modul ideal în virtutea ştiinţei celui care, prevăzîndu-mi viitoarele porunci, l-ar fi făcut capabil să mă slujească la momentul hotărît, oricînd în viitor; tot astfel, cunoaşterea dorinţelor mele viitoare l-a pus în mişcare pe acest mare meşter, care mai apoi a realizat automatul: influenţa mea ar fi deci obiectivă, iar a lui, fizică. Căci în măsura în care sufletul are perfecţiune şi gînduri distincte, Dumnezeu a potrivit corpul după suflet şi a făcut dinainte în aşa fel încît corpul să fie determinat să-i execute ordinele; în măsura în care sufletul e imperfect şi percepţiile sale confuze, Dumnezeu a potrivit sufletul după corp, în aşa fel încît sufletul să se supună pasiunilor ce se nasc din reprezentările corporale; ceea ce produce acelaşi rezultat şi aceeaşi aparenţă ca în cazul în care unul ar fi depins de celălalt nemijlocit şi prin intermediul unei influenţe fizice. Iar sufletul îşi reprezintă corpurile ce-l înconjoară în exclusivitate prin gîndurile sale confuze. Acelaşi lucru trebuie să rezulte din tot ce gîndim în legătură cu acţiunile substanţelor simple unele asupra altora. E de presupus că fiecare acţionează asupra

celeilalte pe măsura perfecţiunii ei, deşi doar la modul ideal şi în raţiunile lucrurilor, prin aceea că Dumnezeu a rînduit mai întîi o substanţă în funcţie de cealaltă, după perfecţiunea sau imperfecţiunea existentă în fiecare, cu toate că în creaturi acţiunea şi pasiunea sînt întotdeauna reciproce, pentru că o parte a raţiunilor care folosesc la a explica distinct cele ce se fac şi care servesc la a le face să existe se află într-una din aceste substanţe, iar cealaltă parte a raţiunilor este în cealaltă, perfecţiunile şi imperfecţiunile fiind întotdeauna amestecate şi împărţite. De aceea atribuim *acţiunea* unei substanţe, iar *pasiunea* celeilalte.

67. Dar, în fine, orice dependenţă am concepe în acţiunile voluntare, chiar atunci cînd ar fi o necesitate absolută şi matematică (ceea ce nu este), nu ar rezulta de aici că nu ar exista suficientă libertate pentru a face răsplata şi pedeapsele juste şi rezonabile. Este adevărat că, în mod obişnuit, vorbim ca şi cum necesitatea acţiunii ar face să dispară orice merit sau greşeală, orice drept de-a lăuda ori blama, de a răsplăti sau de a pedepsi; să recunoaştem însă că această consecinţă nu-i absolut deloc corectă. Sînt foarte departe de părerile lui Bradwardine[148], Wycliffe, Hobbes şi Spinoza, care susţin, se pare, această necesitate cu totul matematică pe care, consider eu, am respins-o îndeajuns şi poate mai clar decît se procedează de obicei; totuşi, este necesar ca întotdeauna să se depună mărturie în sprijinul adevărului şi să nu i se impute unei dogme ceea ce nu decurge din ea. În plus, aceste argumente dovedesc prea multe, de vreme ce ele se ridică în aceeaşi măsură împotriva necesităţii ipotetice şi ar justifica sofismul leneş. Căci necesitatea absolută a lanţului de cauze nu ar adăuga astfel nimic certitudinii infailibile a unei necesităţi ipotetice.

68. Aşadar, în primul rînd, trebuie să cădem de acord că ne-este permis să ucidem un ins furios, dacă altfel nu ne putem apăra. Vom mai recunoaşte că ni se permite, şi adesea e chiar necesar, să distrugem animalele veninoase sau foarte periculoase, deşi ele nu sînt aşa din vina lor.

69. În al doilea rînd, dăm pedepse unui animal, deşi lipsit de raţiune şi de libertate, cînd apreciem că aceasta îl poate ajuta să se îndrepte; aşa pedepsim caii şi cîinii, şi cu rezultate bune. Recompensele ne ajută să stăpînim animalele, iar cînd unui animal îi este foame, hrana pe care i-o dăm îl face să execute ceea ce altfel n-am obţine niciodată de la el.

70. În al treilea rînd, am aplica animalelor pedepse capitale (unde nu e vorba de îndreptarea animalului pedepsit), dacă această pedeapsă ar folosi drept exemplu celorlalte sau le-ar înspăimînta pentru a le determina să nu mai facă rău. Rorarius[149], în cartea sa despre raţiunea animalelor, spune că în Africa leii erau crucificaţi

pentru a îndepărta alţi lei de oraşe şi de locurile aglomerate şi că, trecînd prin ţinutul Juliers, a remarcat că păstorii, ca să-şi păzească stînele, spînzurau în apropiere cîţiva lupi. Unii săteni bat păsări de pradă în cuie la uşa casei, în ideea că suratele lor nu vor mai ajunge acolo aşa uşor. Aceste proceduri ar fi întotdeauna bine întemeiate dacă şi-ar atinge scopul.

71. În al patrulea rînd, de vreme ce e sigur şi verificat prin experiment că teama de pedepse şi speranţa răsplăţii fac pe oameni să se abţină de la rău şi îi obligă să săvîrşească binele, am avea motivul şi dreptul de a le folosi, chiar atunci cînd oamenii ar acţiona în mod obligatoriu din vreo necesitate oarecare. Ni se va obiecta că dacă binele sau răul sînt oricum necesare, este inutil să folosim mijloace pentru a le obţine sau a le împiedica; dar am răspuns deja mai sus, împotriva sofismului leneş. Dacă binele sau răul ar fi necesare, fără aceste mijloace, ele ar fi inutile; dar nu e aşa. Binele şi răul nu se ivesc în lume decît prin intermediul acestor mijloace, şi dacă evenimentele ar fi necesare, mijloacele ar fi o parte a cauzelor ce le-ar face necesare. Experienţa ne spune că adesea teama şi speranţa împiedică răul şi sporesc binele. Deci obiecţia nu diferă prin nimic de sofismul leneş pe care îl opunem atît certitudinii, cît şi necesităţii evenimentelor viitoare. Astfel încît putem spune că aceste obiecţii combat şi necesitatea ipotetică, şi pe aceea absolută, că ele aduc argumente şi împotriva uneia, şi a celeilalte, adică nu dovedesc nimic.

72. A existat o mare dispută între episcopul Bramhall[150] şi dl Hobbes, începută la vremea cînd se aflau amîndoi la Paris şi continuată după întoarcerea lor în Anglia; toate piesele dosarului le aflăm adunate într-un volum in-4° publicat la Londra în 1656. Sînt scrise în engleză şi, din cîte ştiu, nu au fost traduse sau inserate în culegerea operelor în latină ale dlui Hobbes. Le-am citit odinioară şi le-am găsit mai apoi; de la început, am remarcat că dl Hobbes nu a demonstrat deloc necesitatea absolută a tuturor lucrurilor, ci a pus în evidenţă cît se poate de clar că necesitatea nu ar răsturna toate regulile justiţiei divine ori omeneşti şi nu ar împiedica întru totul exercitarea acestei virtuţi.

73. Există totuşi un fel de justiţie şi un anumit tip de recompense şi pedepse ce nu par atît de aplicabile celor care ar acţiona dintr-o necesitate absolută, dacă aşa ceva ar exista. E vorba de acea justiţie ce nu are ca scop nici îndreptarea, nici exemplul, nici chiar compensarea răului. Această justiţie nu e întemeiată decît pe analogie şi nu cere decît o anume satisfacţie în expierea unei fapte rele. Socinienii, Hobbes şi alţi cîţiva nu admit justiţia punitivă, exclusiv vindicativă, pe care Dumnezeu şi-a rezervat-o în multe ocazii, dar pe care nu încetează s-o comunice şi celor îndreptăţiţi să-i guverneze

pe alţii şi pe care o exercită prin intermediul lor, cu condiţia ca aceştia să acţioneze raţional, şi nu pasional. Socinienii o consideră lipsită de fundament; dar ea e bazată pe un raport de analogie care îl mulţumeşte nu doar pe cel ofensat, ci şi pe înţelepţii care o văd: aşa cum o muzică frumoasă ori o arhitectură reuşită mulţumeşte spiritele rafinate. Şi cum legislatorul înţelept a ameninţat şi, ca să spunem astfel, a promis o pedeapsă, ţine de consecvenţa lui să nu lase o acţiune cu totul nepedepsită, nici chiar atunci cînd pedeapsa nu serveşte la a îndrepta pe nimeni. Dar dacă n-ar fi promis nimic, e suficient că există o analogie care l-ar fi putut determina să facă această promisiune, pentru că în fapt înţeleptul nu promite decît ceea ce este convenabil. Am putea chiar spune că există aici o anumită compensaţie a spiritului pe care dezordinea l-ar fi tulburat, dacă pedeapsa n-ar contribui la restabilirea ordinii. Mai putem consulta scrierile lui Grotius [151] despre mulţumirea lui Isus Christos, îndreptate împotriva socinienilor, precum şi răspunsul lui Crellius.

74. Aşa continuă chinurile damnaţilor chiar atunci cînd nu mai servesc la a-i întoarce de la rău; la fel continuă şi recompensele preafericiţilor, chiar cînd nu mai folosesc la a confirma binele. Am putea spune totuşi că damnaţii îşi atrag mereu alte dureri prin noi păcate, iar preafericiţii, noi bucurii, prin progrese pe calea binelui, ambele situaţii fiind bazate pe *principiul analogiei,* datorită căruia lucrurile sînt astfel rînduite încît o acţiune rea trebuie să atragă după sine o pedeapsă. Sîntem îndreptăţiţi să apreciem, conform paralelismului celor două împărăţii, cea a cauzelor finale şi cea a cauzelor eficiente, că Dumnezeu a stabilit în univers o conexiune între pedeapsă şi răsplată, între fapta rea şi cea bună, astfel încît prima să fie mereu atrasă de cea de a doua, iar virtutea şi viciul să-şi procure singure răsplata şi pedeapsa ca urmare a cursului natural al lucrurilor, care conţine un alt fel de armonie prestabilită decît aceea manifestată în relaţia dintre suflet şi corp. Pentru că, în sfîrşit, după cum am remarcat deja, tot ce face Dumnezeu este în armonie cu perfecţiunea. Aşadar, se poate ca analogia să-nceteze în raport cu cei ce ar acţiona fără adevărata libertate, scutită de necesitatea absolută; în acest caz se va putea aplica doar justiţia corectivă, nu şi aceea vindicativă. Este părerea celebrului Conring [152], dintr-o disertaţie publicată, asupra a ceea ce e just. Şi într-adevăr, raţiunile folosite de Pomponazzi în cartea sa despre destin pentru a demonstra utilitatea pedepselor şi a răsplăţii, chiar dacă în faptele noastre toate s-ar întîmpla dintr-o necesitate fatală, nu se referă decît la îndreptăţiri, nu şi la satisfacţii, κόγασιν, οὐ τιμωρίαν. În acelaşi fel, ostentativ, ucidem animalele complice la anumite crime şi dărîmăm casele rebelilor pentru a trezi spaima. Acesta e un act de justiţie corectivă, în care justiţia vindicativă nu-şi află locul.

75. Dar nu vom pierde vremea acum discutînd o problemă mai curînd curioasă decît necesară, pentru că am arătat suficient de clar că nu există o astfel de necesitate în acţiunile voluntare. Totuşi, a fost util să evidenţiem că numai *libertatea imperfectă*, adică cea scutită doar de constrîngere, ar fi suficientă pentru a întemeia acest fel de pedepse şi recompense ce tind spre evitarea răului şi îndreptarea lui. Din aceasta se mai observă că unii oameni de spirit care se conving că totul e necesar se înşală cînd spun că nimeni nu trebuie să fie nici lăudat, nici blamat, nici răsplătit şi nici pedepsit. În aparenţă, ei n-o spun decît ca literaţi; pretextul constă în aceea că totul fiind necesar, nimic nu ne-ar mai sta în putere. Numai că pretextul invocat este nefondat; acţiunile necesare ar fi încă în puterea noastră, cel puţin în măsura-n care noi le-am putea face sau omite, în timp ce speranţa sau teama de laudă, de blam, de plăcere sau de durere ne-ar determina voinţa fie în mod necesar, fie lăsînd intacte spontaneitatea, contingenţa şi libertatea. Astfel că blamul şi lauda, răsplata şi pedeapsa îşi vor păstra întotdeauna o mare parte din utilitatea lor, chiar dacă ar exista o adevărată necesitate în acţiunile noastre. Mai putem lăuda ori blama însuşiri naturale bune ori rele, în cazul cărora voinţa nu contează la un cal, la un diamant ori la un om; iar cel care a spus despre Cato din Utica faptul că el acţiona în mod virtuos prin bunătatea firii lui şi că îi era imposibil s-o folosească altfel, acela a crezut că-l laudă şi mai mult.

76. Dificultăţile pe care-am încercat să le rezolvăm pînă aici au fost, aproape toate, comune teologiei naturale şi celei revelate. Acum va fi nevoie să ajungem la un aspect revelat, anume alegerea sau mustrarea oamenilor conform economiei sau întrebuinţării graţiei divine în raport cu actele îndurării ori ale dreptăţii lui Dumnezeu. Cînd am răspuns obiecţiilor precedente, am deschis calea şi pentru cele care rămîn; ceea ce confirmă remarca noastră de mai sus (*Discursul asupra conformităţii...*, § 43) că lupta se dă mai curînd între raţiunile adevărate ale teologiei naturale şi falsele raţiuni ale aparenţelor umane, decît între credinţa revelată şi raţiune. Căci în această problemă, împotriva revelaţiei nu se ridică aproape nici o dificultate nouă şi care să nu-şi aibă originea în cele pe care le-am putea obiecta adevărurilor cunoscute prin raţiune.

77. Or, cum teologii mai tuturor partidelor nu sînt de acord între ei în ceea ce priveşte predestinarea şi graţia şi adesea dau răspunsuri diferite aceloraşi obiecţii, urmîndu-şi variatele lor principii, nu ne putem abţine să nu menţionăm diferendele la modă printre ei. În general, se poate spune că unii îl consideră pe Dumnezeu într-o manieră mai metafizică, iar alţii într-o manieră mai morală; şi am remarcat altădată că prima poziţie îi caracterizează pe contra-remonstranţi, iar cea de-a doua, pe remonstranţi. Dar pentru a face totul

cum se cuvine, ar trebui să susţinem, pe de o parte, independenţa lui Dumnezeu şi dependenţa creaturilor, iar pe de altă parte, dreptatea şi bunătatea lui Dumnezeu, care fac ca el să depindă de el însuşi, iar voinţa de intelect, de înţelepciune.

78. Cîţiva autori pricepuţi şi bine intenţionaţi, dorind să reprezinte forţa raţiunilor celor două partide principale pentru a le convinge să se tolereze reciproc, apreciază că întreaga controversă se reduce la un punct capital: a şti care a fost principalul scop al lui Dumnezeu cînd şi-a alcătuit decretele în raport cu omul; dacă le-a făcut doar spre a-şi întări gloria manifestîndu-şi atributele şi formulînd, pentru a fi edificat, marele proiect al creaţiei şi providenţei; sau dacă a avut mai curînd în vedere mişcările voluntare ale substanţelor inteligente pe care plănuia să le creeze, luînd seama la ceea ce ele vor dori şi vor face în diferite circumstanţe şi situaţii în care le va putea pune, în scopul de a lua o hotărîre adecvată. Mi se pare că ambele răspunsuri pe care le dăm la această mare întrebare, ca fiind opuse, sînt uşor de conciliat şi, prin urmare, cele două partide s-ar pune de acord în esenţă, fără a mai fi nevoie de toleranţă, dacă într-adevăr disputa s-ar reduce la acest punct. De fapt, Dumnezeu, alcătuind planul de a crea lumea, şi-a propus numai să-şi manifeste şi să-şi comunice perfecţiunile în maniera cea mai eficientă şi mai demnă de măreţia, de înţelepciunea şi de bunătatea lui. Dar tocmai aceasta l-a îndemnat să ia în considerare toate acţiunile creaturilor încă în stare de pură posibilitate, pentru a alcătui cel mai convenabil proiect. Este asemenea unui mare arhitect care-şi propune drept scop satisfacţia sau gloria de a fi construit un palat frumos şi care, înainte de a lua o hotărîre, se gîndeşte la toate cele necesare clădirii: forma şi materialele, locul, poziţia, mijloacele, muncitorii, cheltuiala. Căci un înţelept, făcîndu-şi planurile, nu separă scopul de mijloace: nu-şi propune un scop fără a şti dacă dispune de mijloace pentru a-l atinge.

79. Nu ştiu dacă mai există oameni care să-şi închipuie că, Dumnezeu fiind stăpînul absolut al tuturor lucrurilor, se poate deduce că tot ce e în afara lui îi este indiferent; că s-a uitat doar la sine fără a se îngriji de ceilalţi şi că aşa i-a făcut fericiţi pe unii, nefericiţi pe ceilalţi, fără un motiv, fără o alegere, fără o raţiune; dar a spune astfel despre Dumnezeu înseamnă a-l lipsi de înţelepciune şi de bunătate. Este suficient să afirmăm că el se uită la sine şi nu neglijează nimic din ceea ce îşi datorează, pentru ca să ne dăm seama că se uită totodată şi la creaturile lui şi le foloseşte în modul cel mai conform ordinii. Căci cu cît un prinţ mare şi bun se va gîndi mai mult la gloria sa, cu atît se va strădui să-şi facă supuşii mai fericiţi, chiar dacă ar fi absolut între monarhi, iar supuşii lui ar fi născuţi sclavi, ar fi proprietatea lui particulară (cum spun jurisconsulţii), ar

fi oameni în întregime supuşi puterii arbitrare. Calvin însuşi şi alţi cîţiva mari apărători ai decretului absolut [153] au afirmat cu îndreptăţire că Dumnezeu a avut motive importante şi juste pentru alegerea lui şi pentru împărţirea harurilor, cu toate că noi nu cunoaştem în amănunt raţiunile divine; şi trebuie să judecăm cu îngăduinţă că şi cei mai rigizi predestinatorişti au prea multă dreptate şi prea multă pietate pentru a se abate de la această convingere.

80. Deci sper că nu va exista nici o controversă asupra acestui punct, cu oameni cît de cît rezonabili; însă vor exista întotdeauna suficiente certuri între aşa-numiţii universalişti şi particularişti [154] în funcţie de cum susţin graţia şi voinţa lui Dumnezeu. Eu totuşi înclin să cred că măcar disputa atît de aprinsă dintre ei cu privire la voinţa lui Dumnezeu de a-i mîntui pe toţi oamenii şi la toate cîte depind de aceasta (cînd o separăm pe cea *de auxiliis** sau de asistenţa graţiei) constă mai curînd în expresii decît în lucruri. Căci este îndeajuns să considerăm că Dumnezeu şi orice alt înţelept binefăcător este înclinat către orice bine ce poate fi făcut şi că înclinaţia este pe măsura excelenţei acelui bine; şi asta (luînd obiectul în mod precis şi în sine) prin aşa-numita *voinţă antecedentă* [155], care însă nu are totdeauna un efect plenar, pentru că înţeleptul trebuie să mai aibă şi multe alte înclinaţii. Prin urmare, rezultatul tuturor înclinaţiilor luate împreună îi face voinţa deplină şi capabilă să ia o decizie, exact cum am explicat mai sus. Putem spune foarte bine, asemenea anticilor, că Dumnezeu vrea să-i mîntuiască pe toţi oamenii conform voinţei sale antecedente, şi nu şi conform voinţei consecvente, care nu încetează niciodată să aibă efect. Şi dacă aceia care neagă voinţa universală nu vor să permită ca înclinaţia antecedentă să fie numită voinţă, se încurcă doar într-o chestiune de exprimare.

81. Dar există o problemă mai reală legată de predestinarea la viaţa eternă şi de orice altă destinare de la Dumnezeu: anume dacă această destinare este absolută ori relativă. Există o destinare la bine sau la rău; şi cum răul este moral ori fizic, teologii din toate partidele sînt de acord că nu există destinare la răul moral, adică nimănui nu-i este destinat să păcătuiască. În ceea ce priveşte cel mai mare rău fizic, anume damnarea, putem distinge între destinare şi predestinare, căci predestinarea pare să conţină o destinare absolută şi anterioară cercetării faptelor bune ori rele ale celor în cauză. Astfel, putem spune că cei blestemaţi *sînt destinaţi* să fie damnaţi pentru că nu s-au pocăit. Dar nu putem spune c-ar fi *predestinaţi* damnării, căci nu există condamnare absolută, temeiul ei fiind impenitenţa finală prevăzută.

---

* Despre ajutoare.

82. E drept că unii autori pretind că Dumnezeu, dorind să-şi manifeste îndurarea şi dreptatea conform unor raţiuni demne de el, dar necunoscute nouă, i-a primit pe cei aleşi şi i-a respins pe condamnaţi înainte de a lua în seamă păcatul, nici chiar cel al lui Adam; că după această hotărîre a găsit de cuviinţă să îngăduie păcatul pentru a putea să practice cele două virtuţi şi că unora le-a împărţit haruri în Christos spre a se mîntui şi le-a refuzat altora pentru a-i putea pedepsi. De aceea autorii aceştia au fost numiţi *supralapsari*, pentru că, după ei, decretul de a pedepsi precede cunoaşterea existenţei viitoare a păcatului. Dar părerea cea mai des întîlnită astăzi printre aşa-numiţii reformaţi şi favorizată de sinodul de la Dordrecht [156] este cea a *infralapsarilor*, oarecum conformă ideilor sfîntului Augustin, care consideră că pe Dumnezeu, hotărînd să îngăduie păcatul lui Adam şi coruperea speţei umane din raţiuni juste, dar ascunse, îndurarea l-a făcut să-i aleagă pe cîţiva din masa coruptă pentru a-i mîntui în mod dezinteresat prin meritul lui Isus Christos, iar dreptatea l-a făcut să ia hotărîrea de a-i pedepsi pe ceilalţi, după cum meritau. De aceea scolasticii îi numeau *praedestinati* * pe cei mîntuiţi şi *praesciti* pe damnaţi. Trebuie să mai spunem că şi unii infralapsari vorbesc uneori despre o predestinare la damnare, după exemplul lui Fulgentius [157] şi al lui Augustin însuşi; ceea ce pentru ei înseamnă acelaşi lucru cu destinarea şi nu are nici un rost să ne disputăm cuvintele, deşi odinioară din cauza lor a fost persecutat Gottschalk [158], cel care a stîrnit vîlvă către mijlocul secolului al IX-lea şi a luat numele lui Fulgentius pentru a arăta că îl imita pe acest autor.

83. Cît despre predestinarea aleşilor la viaţa eternă, protestanţii, asemenea celor din biserica romană, polemizează în jurul întrebării dacă alegerea este absolută sau este întemeiată pe previziunea credinţei ultime şi vii. Evangheliştii, adică cei din confesiunea de la Augsburg, sînt pentru ultima variantă: ei consideră că nu trebuie să căutăm cauzele oculte ale alegerii, atîta vreme cît în Sfînta Scriptură găsim o cauză manifestă, care este credinţa în Isus Christos; li se pare că previziunea cauzei este şi cauza previziunii efectului. Cei numiţi reformaţi sînt de altă părere: ei recunosc că mîntuirea vine din credinţa în Isus Christos, dar observă că adesea cauza, anterioară efectului în executare, îi este posterioară în intenţie; ca atunci cînd cauza este mijlocul, iar efectul scopul. Astfel, se pune întrebarea: care din cele două, credinţa ori salvarea, este anterioară în intenţia lui Dumnezeu, deci ce are el în vedere în primul rînd, să-l mîntuiască pe om sau să-l facă credincios?

* Predestinaţi; mai departe: pre-ştiuţi sau pre-cunoscuţi.

84. Observăm prin aceasta că problema pusă de supralapsari şi infralapsari, pe de o parte, şi de reformaţi şi evanghelişti, pe de altă parte, revine la a concepe în chip potrivit ordinea existentă în decretele lui Dumnezeu. Poate că am putea face să înceteze dintr-o dată această dispută spunînd că, la drept vorbind, toate decretele lui Dumnezeu luate în discuţie sînt simultane, nu doar în raport cu timpul – lucru acceptat de toţi – ci şi *in signo cautionis** sau în ordinea naturii. Într-adevăr, după cîteva pasaje din sfîntul Augustin, formula concordiei a cuprins în acelaşi decret al elecţiunii mîntuirea şi mijloacele ce duc la ea. Pentru a arăta simultaneitatea destinărilor sau a decretelor respective, trebuie să revin la expedientul de care m-am folosit nu o dată, potrivit căruia Dumnezeu, înainte de a fi acordat ceva, a cercetat, printre alte înlănţuiri posibile ale lucrurilor, pe aceea aprobată de-atunci încoace. În ideea acelei înlănţuiri este reprezentat modul cum primii părinţi păcătuiesc şi îşi corup posteritatea, cum Isus Christos răscumpără speţa umană, cum unii, ajutaţi de anumite haruri, ajung la credinţa finală şi la mîntuire, iar alţii, cu sau fără asemenea haruri, nu reuşesc, rămîn sub păcat şi sînt damnaţi. Dumnezeu nu-şi dă încuviinţarea acestei înlănţuiri decît după ce i-a analizat fiecare amănunt, şi astfel el nu decide definitiv asupra celor ce vor fi mîntuiţi sau damnaţi fără a fi cîntărit totul şi chiar fără a fi făcut comparaţia cu alte înlănţuiri posibile. Aşa încît ceea ce hotărăşte el se aplică în acelaşi timp la întreaga înlănţuire de lucruri, căreia nu face decît să-i dea existenţă. Pentru a mîntui alţi oameni sau în alt fel, ar fi trebuit să aleagă o cu totul altă înlănţuire generală, căci totul se leagă în fiecare dintre ele. Şi în acest mod de a considera lucrul cel mai demn de cel mai înţelept, ale cărui acţiuni sînt toate cît se poate de legate între ele, nu va mai exista decît un singur decret total, şi anume cel de a crea o asemenea lume; iar acest decret total conţine toate decretele particulare, fără ca între ele să existe o anumită ordine; deşi putem spune că fiecare act particular de voinţă antecedentă, care intră în rezultatul total, îşi are preţul şi ordinea pe măsura binelui spre care înclină. Dar actele de voinţă antecedentă nu pot fi numite decrete, de vreme ce ele nu sînt încă sigure, succesul lor depinzînd de rezultatul total. Iar prin acest mod de a vedea lucrurile, toate obiecţiile pe care le putem aduce se reduc la cele aduse pînă acum şi respinse deja, atunci cînd am examinat originea răului.

85. Mai rămîne o discuţie importantă, care prezintă dificultăţi aparte, şi anume cea legată de împărţirea mijloacelor şi a circumstanţelor ce contribuie la mîntuire şi la damnare, ceea ce presupune, printre altele, subiectul ajutoarelor graţiei (*de auxiliis*

* În mod logic.

gratiae), asupra căruia Roma, de la congregația *de auxiliis*[159] sub Clement VIII, unde dominicanii s-au disputat cu iezuiții, nu permite cu ușurință să se publice cărți. Toată lumea trebuie să fie de acord că Dumnezeu este în mod perfect bun și just, că bunătatea îl face să contribuie cît mai puțin cu putință la ceea ce îi face pe oameni vinovați și cel mai mult posibil la ceea ce-i aduce pe calea mîntuirii (spun posibil, în afară deci de ordinea generală a lucrurilor); că justiția sa îl împiedică să îi condamne pe nevinovați și să lase nerăsplătite faptele bune; și că păstrează chiar o proporție justă între pedeapsă și răsplată. Totuși, ideea pe care se cuvine s-o avem despre bunătatea și justiția lui Dumnezeu nu se manifestă suficient în ceea ce știm noi despre acțiunile sale în raport cu mîntuirea și damnarea oamenilor; este ceea ce ridică *dificultățile* privitoare la păcat și remediile sale.

86. Prima dificultate e următoarea: cum s-a putut ca sufletul să fie corupt de păcatul originar, rădăcină a păcatelor personale, fără ca în Dumnezeu să fi existat nedreptatea de a-l supune acestuia. Dificultatea a generat trei opinii asupra originii sufletului: cea a *preexistenței sufletelor omenești* într-o altă lume sau într-o altă viață unde au păcătuit și de aceea au fost condamnate la închisoarea trupului uman; este opinia platonicienilor, atribuită lui Origene și care își găsește și astăzi adepți. Henry More[160], un doctor englez, a susținut cîte ceva din dogma de mai sus într-o scriere dedicată ei. Unii dintre cei ce susțin această preexistență au ajuns pînă la metempsihoză. Dl van Helmont-fiul împărtășea această părere, spre care părea să încline și ingeniosul autor al cîtorva meditații metafizice publicate în 1678 sub numele de Guillaume Wander[161]. A doua opinie e cea a *transmiterii*, ca și cum sufletul copiilor ar fi generat (*per traducem* – prin transmitere, n.t.) din sufletul sau din sufletele celor al căror corp este născut. Sfîntul Augustin era dispus s-o creadă, pentru a salva mai bine păcatul originar. Doctrina e susținută și de cea mai mare parte a teologilor Confesiunii de la Augsburg. Totuși nu este unanim recunoscută, căci universitățile de la Jena, Helmstadt și altele i s-au împotrivit de multă vreme. A treia opinie, și cea mai răspîndită astăzi, este cea a *creației*; ea este afirmată în majoritatea școlilor creștine, dar i se aduc cele mai multe obiecții în raport cu păcatul originar.

87. În controversa teologilor asupra originii sufletului omenesc a intrat și disputa filosofică a *originii formelor*. Aristotel și școala de după el au numit *formă* ceea ce este un principiu al acțiunii și se află în cel care acționează. Acest principiu intern e fie substanțial și este numit *suflet* cînd se găsește într-un corp organic, fie accidental și este numit de obicei *calitate*. Același filosof a dat sufletului numele generic de entelehie sau act. După toate aparențele,

termenul *entelehie* îşi are originea în greaca veche şi înseamnă perfect; de aceea celebrul Ermolao Barbaro[162] îl traduce în latină *ad litteram* prin *perfectihabia*, căci actul e o împlinire a potenţei; şi n-avea deloc nevoie să apeleze la diavol, după cum se spune, pentru a afla numai atît. Or, filosoful stagirit presupune că există două specii de acte, actul permanent şi actul succesiv. *Actul* permanent sau durabil nu este altceva decît *forma* substanţială sau accidentală: forma substanţială (sufletul, de pildă) este absolut stabilă, cel puţin aşa cred eu, iar cea accidentală nu-i astfel decît pentru o vreme. Dar actul în întregime trecător, a cărui natură e tranzitorie, constă în *acţiunea* însăşi. Am arătat în altă parte că noţiunea de entelehie nu e chiar de dispreţuit şi că, fiind permanentă, poartă în sine nu numai o simplă *facultate* activă, ci şi ceea ce s-ar putea numi *forţă, efort, conatus*, din care trebuie să decurgă acţiunea însăşi, dacă nimic nu o împiedică. Facultatea nu este decît un *atribut* sau, uneori, un *mod*; dar forţa, atunci cînd nu e un ingredient al substanţei înseşi, adică *forţa* care nu-i cîtuşi de puţin *primitivă*, ci *derivativă*, este o *calitate* distinctă şi separabilă de substanţă. Am mai arătat şi cum putem concepe sufletul ca pe o forţă primitivă modificată şi variată prin forţe derivative sau calităţi, şi exercitată în acţiuni.

88. Or, filosofii s-au chinuit mult cu problema originii formelor substanţiale. Căci a spune că un compus este produs din formă şi materie şi că forma nu-i decît *co-produsă* (*comproduite*) nu înseamnă nimic. Opinia comună a fost că formele erau scoase din potenţa materiei, proces numit *educţie*: şi asta iarăşi nu însemna nimic, dar problema se clarifică întru cîtva prin comparaţia cu statuile; forma unei statui, de pildă, se realizează înlăturînd marmura de prisos. Comparaţia ar fi valabilă dacă forma ar consta într-o simplă limitare, precum în cazul statuii. Unii au crezut că formele sînt trimise de ceruri şi chiar create anume, cînd sînt produse corpurile. Giulio Scaligero[163] a insinuat că este posibil ca formele să fi rezultat mai curînd din puterea activă a cauzei eficiente (adică fie din cea a lui Dumnezeu în cazul creaţiei, fie din cea a altor forme în cazul generării), decît din puterea pasivă a materiei şi că prin realizarea generării se revenea de fapt la transmitere. Daniel Sennert[164], celebru medic şi fizician din Wittemberg, a cultivat aceeaşi idee în special în raport cu corpurile animate care se înmulţesc prin seminţe. Un oarecare Julius Cesar din Galla, italian, locuitor al Ţărilor de Jos, şi Johann Freitag[165], medic din Gröningen, l-au combătut vehement. Însă Johann Sperling, şi el profesor la Wittemberg, a făcut apologia magistrului său, certîndu-se cu Johann Zeisold, profesor la Jena, care apăra teza creaţiei sufletului omenesc.

89. Dar şi transmiterea şi educţia rămîn la fel de inexplicabile cînd e în joc aflarea originii sufletului. Nu la fel stau lucrurile cu

formele accidentale, de vreme ce ele nu sînt decît modificări ale substanţei, iar originea lor se poate explica prin educţie, adică prin variaţii ale limitărilor, ca în cazul statuilor. Este însă cu totul altceva cînd se pune problema originii unei substanţe pentru care începutul şi distrugerea sînt la fel de greu de explicat. Sennert şi Sperling nu au îndrăznit să admită subzistenţa şi indestructibilitatea sufletelor animalelor sau a altor forme primitive, deşi au recunoscut că sînt indivizibile şi imateriale. Numai că ei au confundat indestructibilitatea cu nemurirea, prin care se înţelege, în ceea ce-l priveşte pe om, că nu doar sufletul subzistă, ci întreaga personalitate. Prin urmare, afirmînd că sufletul omului e nemuritor, afirmăm că subzistă ceea ce face ca persoana să-şi păstreze calităţile morale, conservîndu-şi conştiinţa sau simţul intern reflexiv a ceea ce este ea: tocmai aceasta o face capabilă de răsplată ori pedeapsă. Dar în sufletul animalelor nu poate fi vorba de conservare a personalităţii: de aceea prefer să spun că ele sînt nepieritoare, în loc de nemuritoare. Totuşi, această neînţelegere pare să fi fost cauza unei mari inconsecvenţe în doctrina tomiştilor şi a altor filosofi buni, care au recunoscut imaterialitatea sau indivizibilitatea tuturor sufletelor, fără a voi să le admită indestructibilitatea, în dauna nemuririi sufletului omenesc. Ioan Scottus[166], adică Scoţianul (ceea ce însemna odinioară hibernezul sau Erigene), autor celebru pe vremea lui Ludovic I cel Pios (Debonarul) şi a fiilor săi, se pronunţa pentru conservarea tuturor sufletelor: nu văd de ce ar fi mai puţine inconveniente în a face să dureze atomii lui Epicur sau ai lui Gassendi, decît în a face să subziste toate substanţele cu adevărat simple şi indivizibile, care sînt singurii şi adevăraţii atomi ai naturii. Iar Pitagora avea dreptate să spună, în opera lui Ovidiu:

Morte carent animae*.

90. Or, cum mie îmi plac preceptele ce se susţin şi care prezintă cît mai puţine excepţii cu putinţă, iată ceea ce mi s-a părut a fi cel mai rezonabil în toate sensurile în această importantă problemă. Consider că sufletele, şi în general substanţele simple, nu-şi pot avea începutul decît în creaţie, iar sfîrşitul în anihilare: şi cum formarea corpurilor organice animate nu pare explicabilă în ordinea naturii decît dacă presupunem o *preformare* deja organică, am dedus că ceea ce numim noi generarea unui animal nu este decît o transformare şi o augmentare; astfel, de vreme ce corpul era deja organizat, sînt îndreptăţit să cred că el era deja însufleţit şi că avea acelaşi suflet, după cum şi invers, cu privire la conservarea sufle-

* „Sufletele sînt nemuritoare" (Ovidiu, *Metamorfoze*, XV, 158, trad. David Popescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972).

tului o dată creat, cred că animalul este conservat şi că moartea aparentă nu-i decît un înveliş; nu este plauzibil ca în ordinea naturii să existe suflete în întregime separate de orice corp, nici ca să poată înceta prin forţele naturii ceea ce nu începe deloc în nod natural.

91. După ce-am stabilit o ordine atît de frumoasă şi reguli atît de generale în privinţa animalelor, nu ni se pare deloc firesc ca omul să fie exclus şi totul să se facă în el prin miracol în raport cu sufletul lui. De aceea, am scos de mai multe ori în evidenţa faptul că ţine de înţelepciunea lui Dumnezeu ca totul să fie armonios în lucrările sale şi ca natura să fie comparabilă cu graţia. Aş crede că sufletele, cele care într-o bună zi vor fi suflete omeneşti şi cele ale celorlalte specii, au fost în seminţe şi în strămoşi pînă la Adam şi, prin urmare, au existat încă de la începutul tuturor lucrurilor întotdeauna în felul unui corp organizat. Asupra acestui punct se pare că domnii Swammerdam[167], Malebranche, Bayle, Pitcairne, Hartsoeker şi multe alte persoane foarte pricepute sînt de aceeaşi părere cu mine. Teza aceasta e confirmată de observaţiile microscopice ale dlui Leuwenhoeck[168] şi ale altor buni observatori. Dar, din mai multe motive, mi se pare avantajos faptul că ele nu existau atunci decît ca suflete senzitive sau animale, înzestrate cu percepţii şi sentimente, dar private de raţiune; şi că au rămas în această stare pînă în vremea generării omului, căruia trebuiau să-i aparţină, că în acel moment au primit raţiunea; indiferent că există vreun mijloc natural de a înălţa un suflet senzitiv la rangul de suflet raţional (ceea ce îmi este greu să cred) sau că Dumnezeu i-a dat raţiunea acestui suflet printr-o operaţie specială ori, dacă vreţi, printr-un fel de transcreaţie. Varianta din urmă e cu atît mai uşor de acceptat cu cît revelaţia ne indică multe alte acţiuni imediate ale lui Dumnezeu asupra sufletelor noastre. Aceasta explicaţie pare să înlăture piedicile apărute în teologie şi filosofie, întrucît dificultatea originii formelor dispare în întregime şi fiindcă e mult mai adecvat pentru justiţia divină să dea sufletului, deja corupt pe plan fizic sau animal prin păcatul lui Adam, o nouă perfecţiune care este raţiunea, decît să pună, prin creaţie ori altfel, un suflet raţional într-un corp în care urmează a fi corupt sub aspect moral.

92. Or, sufletul fiind odată sub dominaţia păcatului şi gata să comită actualmente un păcat de îndată ce omul va fi în stare să îşi exerseze raţiunea, apare întrebarea dacă această predispoziţie a unui om care nu a fost regenerat prin botez e suficientă pentru a-l damna, chiar dacă el nu ar ajunge vreodată la păcatul actual, cum se poate întîmpla şi se întîmplă adesea, pentru că fie moare înainte de vîrsta raţiunii, fie se sminteşte înainte de a apuca să o folosească. Sfîntul Grigore al Nazianzului[169] neagă acest lucru (*Orat. de baptismo*);

însă sfîntul Augustin îl afirmă şi pretinde că singur păcatul originar e suficient pentru a-l trimite pe om direct în flăcările iadului, deşi este o părere foarte aspră, pentru a nu spune mai mult. Cînd vorbesc aici despre damnare şi infern, mă gîndesc la chinuri, nu la o simplă privare de fericire eternă, mă gîndesc la *poenam sensus, non damni**. Grigore din Rimini[170], general al augustinilor, împreună cu alţi cîţiva, l-au urmat pe sfîntul Augustin împotriva opiniei acceptate în şcolile timpului, motiv pentru care a fost poreclit călăul copiilor, *tortor infantum*. Scolasticii, în loc să-i trimită în flăcările iadului, le-au rezervat un limb special, unde nu suferă deloc şi nu sînt pedepsiţi decît prin aceea că sînt privaţi de viziunea beatifică. Revelaţiile sfintei Brigitte[171] (cum sînt ele numite), la mare cinste la Roma, sînt şi ele de acord cu această dogmă. Salmeron şi Molina, după Ambroise Catharin şi alţii, le acordă o anume beatitudine naturală; iar cardinalul Sfondrati, om pios şi învăţat, o aprobă şi el, ajungînd în cele din urmă să prefere întru cîtva starea lor, aceea a unei inocenţe fericite, stării de păcătos mîntuit, după cum se vede în al său *Nodus praedestinationis solutus*: dar mi se pare puţin cam mult. Drept e că un suflet luminat cum se cuvine nu ar dori deloc să păcătuiască, atîta vreme cît prin acest mijloc ar putea obţine toate plăcerile imaginabile; dar avem de-a face cu un caz himeric cînd e vorba de-a alege între păcat şi beatitudinea cea adevărată şi e mai bine să obţinem beatitudinea (fie şi după penitenţă), decît să fim lipsiţi de ea pentru totdeauna.

93. Mulţi prelaţi şi teologi din Franţa, care sînt foarte înclinaţi să se îndepărteze de Molina şi să se apropie de sfîntul Augustin, par a înclina către opinia acestui mare doctor care condamnă la flăcările iadului copiii morţi la vîrsta nevinovăţiei, înainte de a fi primit botezul. Asta reiese din scrisoarea mai sus-citată[172], pe care cinci importanţi prelaţi ai Franţei au trimis-o papei Inocenţiu XII, împotriva scrierii postume a cardinalului Sfondrati; numai că ei nu au îndrăznit să condamne doctrina pedepsei pur privative a copiilor morţi nebotezaţi, văzînd-o aprobată de venerabilul Toma d'Aquino şi de alţi oameni de vază. Nu mă refer la cei numiţi pe de-o parte jansenişti, iar pe de altă parte, discipoli ai sfîntului Augustin, căci ei se declară în totalitate şi cu convingere de acord cu părerea acestui Părinte. Dar trebuie să recunoaştem că o atare idee nu are un fundament prea solid nici în raţiune, nici în Scripturi şi că este de o duritate dintre cele mai şocante. Dl Nicole[173] o scuză destul de stîngaci în cartea scrisă împotriva dlui Jurieu, *Unité de l'Eglise*, cu toate că dl Bayle încearcă să îi ia apărarea (cap. 178, *Réponse aux questions du provincial*, vol. 3). Dl Nicole se foloseşte de pretextul

* Pedeapsa [sc dă] pentru a fi simţită, nu pentru a fi păgubit.

că în religia creştină există şi alte dogme care par dure. Dar de aici nu rezultă că sporirea severităţii trebuie să fie permisă fără asprime, ci trebuie să ţinem seama că celelalte dogme invocate de dl Nicole – păcatul originar şi eternitatea chinurilor – nu sînt aspre şi nedrepte decît în aparenţă; în timp ce condamnarea copiilor morţi fără nici un păcat actual şi fără regenerare ar fi într-adevăr astfel, căci în fapt ar însemna să damnăm nişte inocenţi. Şi asta mă face să cred că partida care susţine această opinie nu va învinge definitiv, în biserica romană însăşi. Teologii evanghelişti obişnuiesc să abordeze cu moderaţie un astfel de subiect şi să lase sufletele acestea în seama judecăţii şi a clemenţei creatorului lor. Iar noi nu ştim toate căile extraordinare de care Dumnezeu se poate servi pentru a lumina sufletele.

94. Putem spune că, fără să-şi dea seama, cei ce osîndesc la chinurile iadului doar pentru păcatul originar şi, în consecinţă, condamnă copiii morţi nebotezaţi sau în afara Alianţei se folosesc într-un anumit sens de predispoziţia omului şi de preştiinţa lui Dumnezeu, sens pe care îl dezaprobă în alte situaţii: ei nu vor ca Dumnezeu să-şi refuze harurile celor despre care el prevede că vor rezista şi nici ca această previziune şi această predispoziţie să fie cauza damnării acelor persoane; totuşi, ei pretind că predispoziţia ce duce la păcatul originar, în care Dumnezeu prevede că un copil va păcătui, de îndată ce va ajunge la vîrsta raţiunii, este de-ajuns pentru a-l damna pe copil dinainte. Cei care susţin o idee şi o resping pe cealaltă nu păstrează suficientă uniformitate şi consecvenţă în dogmele lor.

95. Nu mai puţine dificultăţi apar în cazul celor care, ajunşi la vîrsta discernămîntului, se cufundă în păcat urmînd înclinaţia naturii corupte, dacă nu primesc ajutorul graţiei necesare pentru a se opri la marginea prăpastiei sau pentru a ieşi din abisul în care au căzut. Căci pare aspră damnarea veşnică pentru a fi făcut ceea ce nu aveau puterea să se abţină să nu facă. Celor ce osîndesc pînă şi copiii incapabili de discernămînt le pasă şi mai puţin de adulţi, ba s-ar zice că au devenit insensibili tot gîndindu-se la suferinţele oamenilor. Dar nu toţi judecă astfel, iar eu aş fi de partea celor care acordă tuturor oamenilor o graţie suficientă pentru a se sustrage răului, cu condiţia să aibă predispoziţia necesară pentru a profita de acest ajutor şi pentru a nu-l respinge în mod voit. Ni se obiectează că au existat şi există încă o infinitate de oameni – şi la popoarele civilizate, şi la cele barbare – care n-au avut niciodată cunoştinţe despre Dumnezeu şi Isus Christos, de care au nevoie pentru a fi mîntuiţi pe căile obişnuite. Dar fără a-i scuza pretextînd un păcat pur filosofic şi fără a ne opri la o simplă pedeapsă privativă –

lucru pe care nu este cazul să-l discutăm aici –, ne putem îndoi de acest fapt; căci de unde ştim noi că nu primesc ajutoare obişnuite ori extraordinare, necunoscute nouă? Următoarea maximă conţine, cred, un adevăr etern: *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria**. Toma d'Aquino, arhiepiscopul Bradwardine[174] şi alţii au insinuat că într-o astfel de situaţie se întîmplă lucruri despre care noi nu ştim nimic (Toma, quaest. 14, *de Veritate*, art. II, ad. I et alibi. Bradwardin, *de causa Dei, non procul ab initio*). Mai mulţi teologi autorizaţi ai bisericii romane înseşi au susţinut că actul sincer de iubire a lui Dumnezeu mai presus de toate lucrurile e suficient pentru mîntuire, atunci cînd graţia lui Isus Christos îl inspiră. Părintele François Xavier[175] a răspuns japonezilor că dacă străbunii lor şi-ar fi folosit cum se cuvine luminile naturale, Dumnezeu le-ar fi dat harurile necesare pentru a fi mîntuiţi; iar episcopul de Geneva, François de Sales[176], aprobă cu tărie acest răspuns (cartea 4, *Despre dragostea lui Dumnezeu*, cap. 5).

96. Este ceea ce i-am spus odinioară eminentului domn Pellisson[177] pentru a-l convinge că biserica romană, mergînd mai departe decît protestanţii, nu-i osîndeşte neapărat pe cei din afara comunităţii, şi chiar din afara creştinismului, evaluîndu-i doar prin credinţa explicită; iar el nu a tăgăduit-o la drept vorbind în răspunsul foarte îndatoritor pe care mi l-a dat şi l-a pus în partea a patra din *Réflexions*, căreia i-a adăugat, spre onoarea mea, cele scrise de mine. L-am îndemnat să cerceteze ceea ce a scris un celebru teolog portughez pe nume Diego Payva de Andrade[178] împotriva lui Chemnitz, în vremea cînd participa la conciliul de la Trento. Iar acum, fără a mai invoca mulţi alţi autori, mă voi limita să-l numesc pe părintele Friederich Spee[179], iezuitul, unul dintre cei mai sclipitori bărbaţi ai societăţii sale, care a împărtăşit părerea comună a eficacităţii iubirii lui Dumnezeu, după cum reiese din prefaţa frumoasei sale lucrări despre virtuţile creştine, redactată în limba germană. Autorul vorbeşte despre această reflecţie ca despre o importantă taină a pietăţii şi o dezvoltă în mod foarte limpede în legătură cu puterea iubirii divine de a şterge păcatul chiar fără intervenţia sacramentelor bisericii catolice, cu condiţia să nu fie dispreţuite, ceea ce nu ar fi deloc compatibil cu această iubire. Şi o persoană extrem de importantă, cu unul dintre cele mai distinse caractere din cîte pot fi în biserica romană, mi-a dat primele informaţii. Părintele Spee aparţinea unei familii nobile din Westfalia (în treacăt, fie spus) şi a murit în mireasmă de sfinţenie, după mărturia celui care a publicat această carte la Köln cu aprobarea superiorilor.

* Celui ce face ceea ce trebuie să facă nu i se refuză ajutorul necesar.

97. Memoria acestui om eminent se cuvine a fi ţinută la mare cinste de persoanele instruite şi cu bun simţ, pentru că el este autorul lucrării intitulate: *Cautio criminalis circa processus contra sagas*[180], care a stîrnit multă vîlvă şi a fost tradusă în mai multe limbi. Eu am aflat de la Marele Elector din Mainz, Johann-Philipp Schönborn[181], unchiul actualului Elector, care păşeşte cu glorie pe urmele demnului său predecesor, că acest părinte se afla în Franconia la vremea cînd bîntuia arderea pe rug a pretinşilor vrăjitori şi că, însoţindu-i pe mai mulţi dintre aceştia pînă la rug, i-a declarat pe toţi nevinovaţi în urma mărturisirilor şi a cercetărilor pe care le făcuse. El a fost atît de mişcat încît, în ciuda riscului pe care-l presupunea în acele vremuri afirmarea adevărului, s-a hotărît să alcătuiască această lucrare (fără a o semna, totuşi), care a făcut multă vîlvă şi l-a convins pe Elector, pe atunci încă simplu canonic, apoi episcop de Würzburg şi, în sfîrşit, arhiepiscop de Mainz: de îndată ce a ajuns la regenţă, el a pus imediat capăt arderilor pe rug. În această privinţă, a fost urmat de ducii de Brunswick şi, în cele din urmă, de majoritatea celorlalţi prinţi şi state ale Germaniei.

98. Digresiunea mi s-a părut potrivită, întrucît acest autor merită să fie mai cunoscut; revenind asupra subiectului, voi adăuga că, presupunînd că astăzi o cunoaştere după trup a lui Isus Christos este necesară mîntuirii – cum într-adevăr este şi cel mai sigur să afirmăm –, vom putea spune că Dumnezeu o va da tuturor celor care fac tot ceea ce depinde de ei, omeneşte vorbind, cu toate că ar trebui s-o realizeze printr-un miracol. La fel, nu putem şti ce se-ntîmplă cu sufletele aflate în ceasul morţii: mai mulţi teologi gravi şi savanţi susţin că toţi copiii primesc prin botez un fel de credinţă, deşi ei nu-şi mai amintesc nimic dacă-i întrebi despre aceasta; de ce am pretinde că nimic asemănător sau nimic special nu se poate întîmpla cu muribunzii cărora nu le putem pune întrebări după moarte? Există aşadar o infinitate de căi deschise în faţa lui Dumnezeu, care-i dau posibilitatea să îşi manifeste bunătatea; ceea ce putem obiecta este faptul că nu ştim de ce cale anume se slujeşte: iar aceasta nu-i cîtuşi de puţin decît o obiecţie valabilă.

99. Să ne oprim asupra acelora cărora nu le lipseşte puterea de a se îndrepta, ci buna intenţie: ei sînt, desigur, de neiertat. Dar în raport cu Dumnezeu, rămîne-n continuare o mare dificultate, căci de el depindea să le dea tocmai această bunăvoinţă. El este stăpînul voinţelor, inimile regilor şi cele ale tuturor oamenilor sînt în mîinile sale. Sfînta Scriptură ajunge să spună că uneori îi împietreşte pe cei răi pentru a-şi arăta puterea pedepsindu-i. Împietrirea aceasta nu trebuie înţeleasă ca şi cum Dumnezeu le-ar imprima un soi de antigraţie, adică o repulsie faţă de bine sau chiar o înclinaţie spre rău, după cum graţia pe care o dă este o înclinaţie spre bine. Ci

Dumnezeu, considerînd înlănţuirea lucrurilor stabilite de el, a găsit de cuviinţă – din raţiuni superioare – să permită ca Faraon, de pildă, să fie pus în *circumstanţe* care să-i sporească răutatea; iar înţelepciunea divină a vrut ca din acest rău să scoată un bine.

100. Deseori, totul se reduce la circumstanţele care constituie o parte din înlănţuirea lucrurilor. Există o infinitate de exemple de neînsemnate circumstanţe ce slujesc la a converti sau la a perverti. Nimic nu-i mai cunoscut decît *Tolle, lege* (*Ia şi citeşte*)[182], pe care sfîntul Augustin l-a auzit din curtea vecină în timp ce chibzuia de partea cui să se declare printre creştinii împărţiţi în secte, şi spunîndu-şi:

Quod vitae sectabor iter?

a deschis la întîmplare cartea scripturilor divine pe care-o avea dinainte şi a citit ce i-a căzut sub ochi; iar acelea au fost cuvintele ce au sfîrşit prin a-l determina să părăsească maniheismul. Prea-bunul Stenonis[183], danez, episcop titular la Titianopolis şi vicar apostolic (după cum se spune) al Hanovrei şi împrejurimilor ei, mi-a povestit că i s-a întîmplat ceva asemănător la vremea cînd regenţa aparţinea unui duce de religia lui. Era un mare anatomist şi foarte priceput în cunoaşterea naturii; din păcate, şi-a abandonat cercetările şi dintr-un mare fizician a ajuns un teolog mediocru. Aproape că nu mai voia să audă nimic despre minunile naturii şi ar fi fost nevoie de o poruncă specială a papei *in virtute sanctae obedientiae** pentru a scoate de la el observaţiile cerute de dl Thévenot[184]. Aşadar, ne povestea că ceea ce a contribuit cel mai mult la a-l determina să se alăture bisericii romane a fost glasul unei doamne din Florenţa, care i-a strigat de la o fereastră: Domnule, nu mergeţi în direcţia pe care doriţi s-o urmaţi, mergeţi pe cealaltă parte. Vocea aceasta m-a frapat (povestea el), pentru că tocmai meditam asupra religiei. Femeia aceea ştia că el căuta un bărbat care locuia în casa unde se afla ea şi, văzîndu-l că a confundat drumurile, voia să-i arate camera prietenului.

101. Un iezuit, părintele Davidius[185], a alcătuit o carte numită *Veridicus christianus* şi care-i un fel de carte de ghicit (bibliomantie) de unde luăm pasajele la întîmplare – de pildă, *Tolle, lege* al sfîntului Augustin –, fiind ca un joc al devoţiunii. Dar pericolele în care ne aflăm involuntar contribuie chiar prea mult la ceea ce dă ori ia mîntuirea oamenilor. Să ne închipuim doi copii gemeni polonezi, unul furat de tătari şi vîndut turcilor, dus la apostazie, cufundat în nelegiuire, mort în disperare; celălalt, salvat din întîmplare, căzut pe mîini bune, instruit cum se cuvine, pătruns de cele mai solide

* În virtutea sfintei ascultări.

adevăruri ale religiei, practicînd acele virtuți pe care ea ni le recomandă, murind cu toate simțămitele unui bun creștin: vom deplînge soarta nefericită a celui dintîi, pe care o mică circumstanță l-a împiedicat să se mîntuiască și ne vom mira că o asemenea întîmplare neînsemnată a trebuit să-i hotărască soarta în raport cu eternitatea.

102. Cineva poate va spune că Dumnezeu a prevăzut prin știința medie că primul copil ar fi fost la fel de rău și osîndit dacă ar fi rămas în Polonia. Poate că există întîmplări în care se petrece ceva asemănător. Dar vom spune așadar că aceasta reprezintă o regulă generală și că nici unul dintre cei damnați printre păgîni nu ar fi fost mîntuit, dacă ar fi fost creștin? Oare nu ar însemna să contrazicem cuvîntul Domnului nostru care spune că Tirul și Sidonul ar fi tras mai multe foloase din predicile sale decît Capernaumul, dacă ar fi avut fericirea de a le auzi?[186]

103. Dar dacă am recunoște chiar aici întrebuințarea *științei medii* împotriva tuturor aparențelor, ea presupune că Dumnezeu cercetează ce ar face omul în anumite circumstanțe, după cum la fel de adevărat rămîne faptul că Dumnezeu ar fi putut să-l pună în alte împrejurări, mai favorabile, și să-i acorde ajutoare interne sau externe, capabile să învingă și cea mai aprigă răutate ce s-ar putea găsi în vreun suflet. Veți spune că Dumnezeu nu-i obligat s-o facă, numai că asta nu-i suficient; trebuie adăugat că rațiuni dintre cele mai înalte îl împiedică să-și arate tuturor întreaga sa bunătate. Mai trebuie să existe și alegere, dar eu nu cred că trebuie să-i căutăm neapărat rațiunea în firea bună sau rea a oamenilor: căci dacă presupunem împreună cu alții că Dumnezeu, alegînd planul care produce cel mai mult bine, dar care cuprinde păcatul și damnarea, a fost îndemnat de înțelepciunea sa să aleagă cele mai bune firi pentru a face din ele obiecte ale grației sale, atunci se pare că grația lui Dumnezeu nu va fi suficient de gratuită și că omul însuși se va distinge printr-un fel de merit înnăscut; ceea ce se vădește a fi departe de principiile sfîntului Pavel și chiar de cele ale rațiunii suverane.

104. E drept că există rațiuni ale alegerii lui Dumnezeu și este necesar ca o considerare a obiectului, adică a firii omului, să figureze printre ele; dar nu este cîtuși de puțin evident că alegerea poate fi supusă unei reguli pe care noi sîntem în stare s-o concepem, ceea ce ar flata orgoliul oamenilor. Cîțiva teologi celebri cred că Dumnezeu oferă mai multe haruri sau îi favorizează pe cei asupra cărora prevede că vor rezista mai puțin și-i lasă pe ceilalți în voia încăpățînării lor. Avem motive să credem că adesea se întîmplă astfel, iar acest expedient între cele ce fac ca omul să se distingă el însuși prin ceea ce are mai bun în firea lui se îndepărtează mai

mult de pelagianism[187]. Eu însă n-aş îndrăzni să fac din ea o regulă universală! Şi ca să nu avem vreun motiv să ne glorificăm noi înşine, se cade să ignorăm raţiunile alegerii lui Dumnezeu: sînt prea variate pentru ca noi să accedem la ele şi se poate ca uneori Dumnezeu să îşi arate puterea graţiei învingînd rezistenţa cea mai încăpăţînată, cu scopul ca nimeni să nu-şi pierdă orice nădejde, la fel cum nimeni nu are de ce să-şi facă iluzii. Pare-se că sfîntul Pavel a gîndit aşa, dîndu-se ca exemplu în această privinţă: Dumnezeu, spune el, s-a îndurat de mine pentru a da o mare pildă de răbdare.

105. Poate că, în esenţă, oamenii sînt la fel de răi şi, prin urmare, incapabili să se deosebească ei înşişi prin însuşirile lor naturale, bune sau mai puţin rele; dar nu sînt deloc răi într-un mod asemănător: după cum o demonstrează armonia prestabilită, căci între suflete există o diferenţă individuală originară. Unii sînt mai mult sau mai puţin predispuşi la un anumit bine sau la un anumit rău ori la contrariul lor, toate în funcţie de înclinaţiile lor naturale: dar pentru că planul general al universului ales de Dumnezeu din raţiuni superioare face ca oamenii să se găsească în circumstanţe diferite, cei care le întîlnesc pe cele favorabile firii lor vor deveni cu mai multă uşurinţă cel mai puţin răi, cei mai virtuoşi, cei mai fericiţi; dar întotdeauna prin asistenţa impresiunilor graţiei interne pe care Dumnezeu le adaugă. Uneori se-ntîmplă chiar ca în cursul unei vieţi umane o fire excepţională să reuşească mai puţin, în lipsa culturii ori a ocaziilor. Putem spune că oamenii sînt aleşi şi rînduiţi nu atît conform perfecţiunii lor, cît în funcţie de potrivirea lor cu planul lui Dumnezeu; la fel se întîmplă să folosim o piatră mai puţin bună la o construcţie sau într-o îmbinare, fiindcă se dovedeşte că ea umple un gol anume.

106. În sfîrşit, toate aceste încercări de motivare, în care nu avem nevoie să ne concentrăm exclusiv asupra unor ipoteze, nu folosesc decît pentru a arăta că există mii de modalităţi de a justifica purtarea lui Dumnezeu; şi că toate inconvenientele pe care le vedem, toate obiecţiile pe care le înlăturăm, toate dificultăţile ce se pot ivi nu ne împiedică să credem într-un mod raţional, dacă nu putem prin demonstraţii, după cum am dovedit deja şi cum va reieşi mai clar din cele ce urmează; căci nu există nimic mai înalt decît înţelepciunea lui Dumnezeu, nimic mai just decît judecăţile sale, nimic mai pur decît sfinţenia lui şi nimic mai infinit decît bunătatea sa.

PARTEA A DOUA

107. Pînă acum ne-am străduit să dăm o prezentare amplă şi clară a acestei probleme în ansamblul său şi, cu toate că n-am vorbit încă despre obiecţiile dlui Bayle în particular, am încercat să le anticipăm şi să furnizăm cîteva mijloace pentru a le rezolva. Dar cum ne-am asumat sarcina de a le răspunde în detaliu, nu numai pentru că vor exista probabil locuri ce vor merita să fie lămurite, ci şi pentru că insistenţele lui sînt de obicei pline de spirit şi de erudiţie, slujind la a da mai multă importanţă acestei dispute, va fi potrivit să le citărn în continuare pe cele mai importante, risipite în scrierile lui, şi să le adăugăm totodată soluţiile noastre. Am remarcat mai întîi: „Dumnezeu concură la răul moral şi la răul fizic, şi la unul, şi la celălalt într-o manieră morală şi una fizică; omul concură şi el atît moral cît şi fizic, într-un mod liber şi activ, ce-l face pasibil de blam şi de pedeapsă". Am demonstrat şi noi că fiecare punct îşi are dificultatea sa: dar cea mai mare e aceea de-a susţine că Dumnezeu concură moral la răul moral, adică la păcat, fără a fi autorul păcatului şi chiar fără a-i fi complice.

108. El o face permiţîndu-l pe drept şi dirijîndu-l cu înţelepciune spre bine, după cum am arătat într-un mod ce pare suficient de inteligibil. Dar cum tocmai aici dl Bayle se laudă că îi preface în ruină pe cei ce susţin că în credinţă nu există nimic care să nu se acorde cu raţiunea, tot aici trebuie să arătăm că dogmele noastre sînt întărite cu metereze şi chiar cu raţiuni capabile să reziste la salvele celor mai puternice baterii ale sale, pentru a ne folosi de aceeaşi alegorie. Le-a îndreptat împotriva noastră în capitolul CXLIV din *Réponse aux questions d'un provincial* (vol. 3, p. 812), unde cuprinde întreaga doctrină teologică în şapte propoziţii şi îi opune nouăsprezece maxime filosofice, ca tot atîtea tunuri de mare calibru, în stare să străpungă fortăreaţa noastră. Să începem cu propoziţiile teologice.

109. I. „Dumnezeu, spune el, fiinţa eternă şi necesară, infinit de bun, sfînt, înţelept şi puternic, posedă de-o veşnicie o glorie şi o beatitudine care nu pot nici să sporească şi nici să se micşoreze vreodată." Această propoziţie a dlui Bayle nu-i mai puţin filosofică decît teologică. A spune că Dumnezeu posedă o glorie cînd este singur depinde de semnificaţia termenului. Putem spune, ca unii, că gloria este satisfacţia pe care o aflăm în cunoaşterea propriilor

noastre perfecţiuni; în acest sens, Dumnezeu o posedă întotdeauna; dar cînd gloria înseamnă că ceilalţi iau cunoştinţă de ele, se poate spune că Dumnezeu nu o dobîndeşte decît atunci cînd se face cunoscut unor creaturi inteligente, deşi este adevărat că Dumnezeu nu dobîndeşte astfel nimic şi mai curînd creaturile raţionale obţin un bine atunci cînd cercetează cum se cuvine gloria lui Dumnezeu.

110. II. „El s-a hotărît în mod liber să zămislească creaturile şi, dintr-o infinitate de fiinţe posibile, le-a ales pe cele care i-au plăcut, pentru a le da existenţă şi a alcătui cu ele universul, lăsîndu-le pe toate celelalte în neant." Ca precedenta, şi această propoziţie este conformă acelei părţi din filosofie care se numeşte teologia naturală. Trebuie să insistăm aici, şi anume că el alege fiinţele posibile *care i-au plăcut*. Trebuie să ţinem cont că atunci cînd spun *asta îmi place* e ca şi cum aş spune că acel lucru mi se pare bun. Astfel, ceea ce place este bunătatea ideală a obiectului, datorită ei este ales dintre multe altele care nu plac ori plac mai puţin, căci mă impresionează mai puţin bunătatea din ele. Or, lui Dumnezeu nu-i pot plăcea decît bunurile adevărate; prin urmare, ceea ce-i place lui Dumnezeu cel mai mult şi se face ales este cel mai bun.

111. III. „Natura umană numărîndu-se printre fiinţele pe care a dorit să le facă, el a creat un bărbat şi o femeie şi le-a acordat, printre alte favoruri, şi liberul arbitru; aşa încît ei au avut puterea de a-i da ascultare; dar i-a ameninţat cu moartea dacă ar nesocoti porunca de a nu se apropia de un anumit fruct." Propoziţia aceasta e revelată în parte şi trebuie admisă fără nici o obiecţie, cu condiţia ca liberul arbitru să fie înţeles cum trebuie, conform explicaţiei noastre de mai sus.

112. IV. „Ei totuşi l-au mîncat şi din acea clipă au fost condamnaţi, ei şi toţi urmaşii lor, la nenorocirile acestei vieţi, la moarte temporală, la veşnica damnare, şi supuşi unei înclinaţii spre păcat atît de puternice, încît se lasă în voia ei aproape fără încetare, la nesfîrşit." Avem motiv să credem că acţiunea interzisă a atras prin ea însăşi aceste urmări negative în virtutea unei consecinţe naturale şi tocmai de aceea, nicidecum printr-un decret pur arbitrar, Dumnezeu o interzisese: cam în acelaşi mod le interzicem copiilor să se apropie de cuţit. Celebrul englez Fludd sau Fluctibus [188] a scris odinioară o carte *De vita, morte et resurrectione*, semnată cu pseudonimul R. Otreb, unde a susţinut că fructul arborelui interzis era o otravă: noi însă nu putem intra în amănunte. E suficient că Dumnezeu a interzis un lucru vătămător; deci nu se cuvine să ne imaginăm că Dumnezeu a jucat exclusiv rolul legislatorului, care dă o lege pur pozitivă, sau al unui judecător care impune şi aplică o pedeapsă printr-un ordin al voinţei sale, fără ca între răul culpei şi răul pedepsei să existe vreo legătură. Şi nu-i deloc nevoie să ne-nchipuim că Dumnezeu

pe drept iritat a corupt intenţionat sufletul şi trupul omului, printr-o acţiune extraordinară, pentru a-l pedepsi: aproape la fel cum atenienii dădeau cucută criminalilor. Asta înţelege dl Bayle şi vorbeşte ca şi cum pervertirea originară ar fi fost pusă-n sufletul primului om din ordinul şi prin fapta lui Dumnezeu. De aceea obiectează (*Rép. au provinc.*, cap. 178, p. 1218, vol. 3) că: „raţiunea n-ar putea fi de acord cu monarhul care, pentru a pedepsi un rebel, i-ar condamna pe el şi pe urmaşii lui la a fi înclinaţi să se răzvrătească." Numai că pedeapsa ajunge în chip firesc la cei răi, fără decizia nici unui legislator, iar ei capătă gustul răului. Dacă beţivii ar da naştere unor copii cu înclinaţii spre acelaşi viciu, ca urmare firească a proceselor din corp, aceasta ar fi o pedeapsă a strămoşilor lor, nicidecum o pedeapsă dată prin lege. Există ceva asemănător în urmările păcatului primului om. Căci contemplarea înţelepciunii divine ne îndeamnă să credem că împărăţia naturii o slujeşte pe aceea a graţiei; şi că Dumnezeu arhitect le-a făcut pe gustul lui Dumnezeu considerat monarh. Nu cunoaştem îndeajuns nici natura fructului oprit, nici cea a faptei şi a efectelor *ei* cît să judecăm în amănunt această problemă; *se* cade totuşi să-i dăm dreptate lui Dumnezeu şi să credem că ea cuprinde şi altceva în afară de ceea ce ne prezintă pictorii.

113. V. „În infinita lui îndurare, i-a plăcut să scape de această condamnare un foarte mic număr de oameni; şi lăsîndu-i expuşi în timpul acestei vieţi coruperii prin păcat precum şi nenorocirii, le-a dat ajutorul care-i face capabili să obţină beatitudinea paradisului ce nu se va sfîrşi niciodată." Mulţi din cei vechi s-au îndoit că numărul celor damnaţi ar fi atît de mare pe cît ne-nchipuim; ei au crezut, se pare, că între damnarea eternă şi beatitudinea perfectă există ceva mediu. Dar nu avem nevoie de aceste opinii şi e suficient să ne limităm la părerile afirmate de Biserică: este momentul să observăm că propoziţia dlui Bayle este concepută conform principiilor graţiei suficiente, dată tuturor oamenilor şi care le este suficientă, cu condiţia să aibă bunăvoinţă. Cu toate că dl Bayle aparţine partidei opuse, a dorit (cum ne şi sugerează) să evite termenii ce nu ar avea legătură cu sistemul decretelor posterioare previziunii evenimentelor contingente.

114.VI. „El a prevăzut pe veşnicie tot ceea ce se va întîmpla; a rînduit toate lucrurile şi le-a aşezat pe fiecare la locul său, le călăuzeşte şi le guvernează continuu după bunul plac: aşa încît nimic nu se face fără îngăduinţa lui sau împotriva voinţei sale, putînd împiedica absolut orice după cum găseşte el de cuviinţă şi ori de cîte ori găseşte de cuviinţă s-o facă – prin urmare şi păcatul, acest lucru al lumii care-l ofensează şi pe care-l urăşte cel mai mult; el poate, de asemenea, să producă-n fiecare suflet omenesc toate

gîndurile încuviinţăte de el." Teza aceasta este tot pur filosofică, prin urmare cognoscibilă prin luminile raţiunii naturale. Dacă la teza a II-a am insistat pe *ceea ce-i place*, aici se cuvine să insistăm asupra a *ceea ce găseşte el de cuviinţă să facă bun*, adică asupra a ceea ce Dumnezeu consideră că e bun de făcut. El poate evita sau îndepărta, *după cum crede el de cuviinţă,* tot ceea *ce nu îi place*; totuşi, trebuie să ţinem cont de faptul că unele obiecte ale repulsiei sale, ca anumite rele, mai ales păcatul, şi pe care voinţa sa antecedentă le respingea, nu au putut fi respinse prin voinţa sa consecventă sau decretoare decît atît cît o permitea regula celui-mai-bun, pe care cel mai înţelept trebuia s-o aleagă după ce a pus totul la socoteală. Cînd spunem că păcatul îl ofensează şi că-l detestă cel mai mult, vorbim ca simpli oameni. Căci, la drept vorbind, Dumnezeu nu ar putea fi *ofensat*, adică lezat, incomodat, îngrijorat sau mîniat; el nu *detestă* nimic din ceea ce există, presupunînd că a detesta ceva înseamnă a-l privi cu ură, într-o manieră ce ne pricinuieşte dezgust şi ne-aduce multă durere şi suferinţă-n suflet. Întrucît Dumnezeu nu poate fi nici îndurerat, nici incomodat, nici întristat; el este totdeauna pe deplin mulţumit şi în largul său. Totuşi, aceste expresii, considerate în adevăratul lor înţeles, sînt bine întemeiate. Bunătatea suverană a lui Dumnezeu face ca voinţa sa antecedentă să respingă orice rău, iar răul moral mai mult decît oricare altul: ea nu îl admite decît din imperioase raţiuni superioare şi cu mari corective ce repară cu folos efectele negative. E drept şi că Dumnezeu ar putea produce în fiecare suflet omenesc toate gîndurile pe care le aprobă; dar aceasta ar însemna deja a acţiona printr-un miracol, ceva mai mult decît ar prevedea planul său, cel mai bine conceput cu putinţă.

115. VII. „El împarte haruri unor oameni despre care ştie că nu le vor accepta şi că prin aceasta vor deveni mai criminali decît ar fi fost, dacă nu le-ar fi fost oferit nimic: el le declară că doreşte cu ardoare ca ei să le accepte, şi nu le dă harurile despre care ştie că le-ar accepta." E drept că aceşti oameni devin mai criminali prin refuzul lor decît dacă nu li s-ar fi oferit nimic şi că Dumnezeu o ştie foarte bine: dar mai bine să le fie permisă lor crima decît să acţioneze într-o manieră ce l-ar face condamnabil pe Dumnezeu însuşi şi ar da cumva criminalilor dreptul de a se plînge, spunînd că nu le stătea în putinţă să facă ceva mai bun, deşi au dorit acest lucru. Dumnezeu vrea ca ei să primească harurile sale, pe care le merită, şi să le accepte; şi vrea să le dăruiască mai ales acele haruri pe care prevede că le vor accepta: dar de fiecare dată o face printr-o voinţă antecedentă, detaşată sau particulară, a cărei executare nu poate avea întotdeauna loc în planul general al lucrurilor. Această teză se numără printre acelea pe care filosofia le stabileşte în egală măsură

cu revelaţia, la fel ca alte trei din cele şapte teze enumerate aici; doar a treia, a patra şi a cincea se întemeiază doar pe revelaţie.

116. Iată în continuare cele nouăsprezece precepte filosofice cărora dl Bayle le opune cele şapte propoziţii teologice.

I. „Cum Fiinţa infinit perfectă află în sine o glorie şi o beatitudine care nu pot nici să scadă, nici să sporească vreodată, înseamnă că numai bunătatea ei a determinat-o să creeze acest univers: nu-şi au locul aici ambiţia de a fi lăudat sau orice alt interes de a-şi conserva ori creşte beatitudinea şi gloria."

Acest precept este foarte bun: lui Dumnezeu laudele nu-i slujesc la nimic, dar ele folosesc oamenilor care-l laudă, iar el a vrut binele lor. Totuşi, cînd spunem că numai bunătatea l-a determinat pe Dumnezeu să creeze acest univers, se cade să adăugăm că BUNĂTATEA l-a determinat *în mod antecedent* să creeze şi să producă orice bine posibil; dar ÎNŢELEPCIUNEA e cea care a făcut selecţia şi a fost cauza pentru care el a ales cel-mai-binele *în mod consecvent*; şi, în sfîrşit, PUTEREA i-a dat mijlocul de a executa în mod actual marele plan pe care l-a alcătuit.

117. II. „Bunătatea Fiinţei infinit perfecte este infinită şi n-ar fi infinită dacă am putea concepe o bunătate mai mare decît a sa. Acest caracter de infinitate convine tuturor celorlalte perfecţiuni ale sale, iubirii pentru virtute, urii pentru viciu etc., ele trebuind să fie cele mai mari din cîte putem concepe (vezi dl Jurieu[189], primele trei secţiuni din *Jugement sur les méthodes*, unde raţionează continuu asupra acestui principiu ca asupra unei noţiuni prime; vezi şi dl Wittichius[190], *de Providentia Dei*, n. 12, precum şi sf. Augustin, cartea I, *de Doctrina christ.*, c. 7: Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius; et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est*)."

Acest precept corespunde perfect gustului meu şi are drept urmare faptul că Dumnezeu face cel-mai-binele care este cu putinţă: altminteri, ar însemna să limităm exerciţiul bunătăţii sale, ceea ce ar înseamna să-i limităm însăşi bunătatea, dacă ea nu l-ar îndemna spre aceasta, dacă i-ar lipsi bunăvoinţa; sau ar însemna să-i limităm înţelepciunea şi puterea, dacă i-ar lipsi cunoaşterea necesară pentru a discerne ceea ce este mai bine şi pentru a afla mijloacele necesare spre a-l obţine; sau dacă i-ar lipsi forţele necesare pentru a folosi aceste mijloace. Totuşi, există o anumită ambiguitate în a spune că iubirea de virtute şi ura de viciu sînt infinite în Dumnezeu: dacă acest fapt ar fi adevărat în modul absolut şi fără restricţii, în însăşi

* Gîndind la Dumnezeu, gîndim ceva care nimic nu este mai bun, nici mai înalt; şi puţin mai departe: nu se poate găsi cineva care să creadă că Dumnzeu este ceva decît care este ceva mai bun.

practicarea lor, ar dispărea viciul din lume. Dar cu toate că fiecare perfecţiune a lui Dumnezeu este infinită în ea însăşi, ea nu este exercitată decît după măsura obiectului şi după cum natura lucrurilor o cere: astfel, iubirea pentru cel-mai-binele în ansamblu are cîştig de cauză asupra tuturor celorlalte înclinaţii sau uri particulare; ea este singura al cărei exerciţiu însuşi este absolut infinit, nimic neputînd să îl împiedice pe Dumnezeu să se declare în favoarea cel-mai-binelui. Iar dacă un viciu oarecare este legat de cel mai bun plan posibil, Dumnezeu îl îngăduie.

118. III. „O infinită bunătate călăuzindu-l pe Creator în facerea lumii, toate trăsăturile ce ţin de ştiinţă şi pricepere, de putere şi măreţie care strălucesc în lucrarea sa sînt destinate fericirii creaturilor inteligente. El n-a vrut să-şi facă perfecţiunile cunoscute decît pentru ca această specie de creaturi să îşi găsească fericirea în cunoaşterea, admirarea şi iubirea Fiinţei suverane."

Acest precept nu mi se pare suficient de exact. Sînt de acord că fericirea creaturilor inteligente constituie partea principală din planurile lui Dumnezeu, căci ele îi seamănă cel mai mult; nu văd totuşi cum am putea dovedi că acesta este unicul lui scop. E drept că domeniul naturii trebuie să-l slujească pe cel al graţiei; dar cum totul se leagă în marele plan al lui Dumnezeu, trebuie să credem că şi domeniul graţiei e oarecum în acord cu cel al naturii: astfel încît acesta din urmă păstrează cît mai multă ordine şi frumuseţe, pentru a face îmbinarea celor două cît mai perfectă cu putinţă. Şi nu este cazul să judecăm că Dumnezeu, pentru un rău moral în minus, ar răsturna întreaga ordine a naturii. În creatură, fiecare perfecţiune ori imperfecţiune îşi are preţul ei; dar nici una nu are un preţ infinit. Astfel, binele şi răul moral sau fizic al creaturilor raţionale nu depăşeşte la infinit binele şi răul exclusiv metafizic, constînd, prin urmare, în perfecţiunea altor creaturi: ceea ce ar trebui totuşi să spunem dacă preceptul de faţă ar fi, la rigoare, adevărat. Cînd Dumnezeu a motivat faţă de profetul Iona [191] iertarea acordată locuitorilor din Ninive, el a adus ca argument şi prezenţa vitelor care ar fi pierit o dată cu năruirea cetăţii. În faţa lui Dumnezeu, nici o substanţă nu este cu totul demnă de dispreţ şi nici de o valoare absolută. Iar aplicarea abuzivă sau extinderea exagerată a prezentului precept pare a fi în parte sursa dificultăţilor avansate de dl Bayle. Este sigur faptul că pentru Dumnezeu contează mai mult un om decît un leu; totuşi, nu ştiu dacă putem da asigurări că Dumnezeu preferă un singur om întregii specii de lei, în toate privinţele: dar dacă ar fi aşa, n-ar rezulta deloc că interesul unui anumit număr de oameni ar predomina asupra considerării unei dezordini generale răspîndite într-un număr infinit de creaturi. O astfel de opinie ar fi o rămăşiţă a vechiului precept destul de discreditat, conform căruia totul este făcut doar pentru om.

119. IV. „Binefacerile pe care el le comunică creaturilor capabile de fericire nu urmăresc decît bunăstarea lor. Prin urmare, el nu permite ca acestea să servească la a le face nefericite; şi dacă proasta lor întrebuinţare de către creaturi ar fi în stare să le piardă, el le va da mijloace sigure de a le folosi întotdeauna cum se cuvine; căci altfel n-ar fi adevărate binefaceri, iar bunătatea lui ar fi mai mică decît cea pe care am putea să ne-o imaginăm la un alt binefăcător (mă refer la o cauză care ar adăuga darurilor sale iscusinţa sigură de a le utiliza în chip potrivit)."

Iată deja exagerarea sau efectul negativ al preceptului precedent. La rigoare, nu este adevărat (deşi pare plauzibil) că binefacerile pe care Dumnezeu le împărtăşeşte creaturilor capabile de fericire urmăresc doar fericirea lor. În natură totul se leagă; dacă un meşter priceput, un inginer, un arhitect, un politician înţelept foloseşte în scopuri diferite unul şi acelaşi lucru, dacă prinde doi iepuri dintr-o lovitură, dacă aşa ceva este lesne posibil, putem spune că Dumnezeu, ale cărui înţelepciune şi putere sînt perfecte, o face întotdeauna. Înseamnă că îşi gospodăreşte cu chibzuinţă terenul, timpul, locul, materia – care sînt oarecum pe cheltuiala lui. În proiectele sale, Dumnezeu are în vedere mai multe aspecte. Fericirea tuturor creaturilor raţionale este unul dintre scopurile pe care şi le-a fixat, dar nu-i nici singurul şi nici ultimul său scop. De aceea nefericirea cîtorva dintre aceste creaturi poate apărea concomitent şi ca o suită de lucruri mult mai bune: am explicat deja toate acestea, iar dl Bayle însuşi a fost întru cîtva de acord. Binele, în calitatea lui de bine, considerat în el însuşi, face obiectul voinţei antecedente a lui Dumnezeu. Dumnezeu va produce în univers raţiune şi cunoaştere în limitele permise de planul său. Putem concepe un mijloc între o voinţă antecedentă pură şi iniţială şi o voinţă consecventă şi finală. *Voinţa antecedentă iniţială* are ca obiect fiecare bine şi fiecare rău în sine, desprinse din orice combinaţie, şi tinde să favorizeze binele şi să împiedice răul: *voinţa medie* are-n atenţie combinaţiile, ca atunci cînd unui rău îi este asociat un bine, şi atunci voinţa ar prezenta o oarecare tendinţă spre această combinaţie, cînd binele întrece răul; dar *voinţa finală* şi decisivă rezultă din analizarea întregului bine şi a întregului rău care intră în deliberarea noastră; ea rezultă dintr-o combinaţie totală. Ceea ce ne arată că o voinţă medie, deşi poate trece cumva drept consecventă în raport cu o voinţă antecedentă pură şi iniţială, trebuie considerată ca antecedentă în raport cu voinţa finală şi decretoare. Dumnezeu dă raţiunea speţei umane: concomitent se produc şi nenorociri. Voinţa lui antecedentă pură tinde să dăruiască raţiunea, ca pe un mare bine, şi să împiedice relele în chestiune; dar cînd e vorba de rele ce însoţesc acest dar al raţiunii pe care ni l-a făcut Dumnezeu, compusul, ce ţine de com-

binarea raţiunii şi a acestor rele, va fi obiectul unei voinţe medii a lui Dumnezeu, ce va tinde să producă sau să împiedice compusul respectiv, după cum predomină în el binele ori răul. Însă dacă s-ar descoperi că raţiunea ar face oamenilor mai mult rău decît bine (ceea ce eu nu admit deloc), caz în care voinţa medie a lui Dumnezeu ar respinge-o împreună cu aceste circumstanţe, s-ar putea totuşi ca perfecţiunii universului să-i convină mai mult faptul de a dărui oamenilor raţiunea în ciuda tuturor urmărilor negative pe care le-ar putea avea în privinţa lor; şi, în consecinţă, voinţa finală sau decretul lui Dumnezeu, rezultînd din toate consideraţiile lui, ar fi aceea de a le-o da. Şi departe de a putea fi condamnat pentru aceasta, mai curînd ar fi blamat dacă n-ar face astfel. Aşa că răul sau amestecul de bine şi rău în care predomină răul nu se produce decît prin concomitenţă, întrucît el este legat de un bine mai mare aflat în afara amestecului. Deci amestecul sau compusul nu trebuie considerat ca o graţie sau ca un dar pe care ni-l face Dumnezeu; dar binele cuprins în el nu va înceta să fie astfel. În felul acesta, Dumnezeu le dăruieşte raţiunea celor ce o întrebuinţează în mod greşit. Ea este întotdeauna un bine în sine; dar combinarea acestui bine cu relele pricinuite de folosirea ei abuzivă nu reprezintă deloc un bine în raport cu cei care devin nefericiţi din cauza ei: totuşi, el are loc prin concomitenţă, căci serveşte unui bine mai mare în raport cu universul; şi, fără îndoială, aceasta l-a determinat pe Dumnezeu să dea raţiunea celor care au făcut din ea un instrument al nefericirii lor; sau, mai exact, conform sistemului nostru, Dumnezeu, găsind printre fiinţele posibile cîteva creaturi raţionale care abuzează de raţiunea lor, a adus în existenţă fiinţele conţinute în cel mai bun plan posibil al universului. Prin urmare, nimic nu ne împiedică să admitem că Dumnezeu a făcut lucruri bune care devin rele din vina oamenilor, ceea ce li se întîmplă adesea printr-o pedeapsă justă pentru folosirea abuzivă a harurilor. Aloysius Novarinus[192] a scris o carte, *De occultis Dei beneficiis*; am putea scrie şi noi una, *De occultis Dei paenis*. Iar cele spuse de Claudianus s-ar potrivi multora dintre noi:

> Tolluntur in altum,
> Ut lapsu graviore ruant*.

Dar a spune că Dumnezeu nu trebuia să dăruiască un bine în privinţa căruia ştie că o rea-voinţă va face abuz de el, deşi planul general al lucrurilor cere ca el să-l dea, sau a spune că trebuie să

---

* „Au fost ridicaţi în înalt,
Pentru ca-n mai grea cădere să se prăbuşească" (Claudianus, *Contra Rufinus*, I, 22-23).

dăruiască mijloacele sigure pentru a-l împiedica, contrare aceleiaşi ordini generale, înseamnă a dori (cum deja am remarcat) ca Dumnezeu însuşi să devină conclamnabil pentru a-l împiedica pe om să fie astfel. A obiecta, cum se procedează aici, că bunătatea lui Dumnezeu ar fi mai mică decît cea a unui alt binefăcător care ar face un dar mai util nu înseamnă a considera că bunătatea unui binefăcător nu se măsoară printr-o singură binefacere. Se prea poate ca darul unui ins oarecare să fie mai important decît cel al unui prinţ, dar toate darurile acestui ins vor fi inferioare tuturor darurilor prinţului. Astfel, nu am putea aprecia destul tot binele pe care-l face Dumnezeu decît atunci cînd i-am lua în considerare toată întinderea, raportîndu-l la întregul univers. În rest, putem spune că darurile pe care le facem prevăzînd că vor fi dăunătoare sînt darurile unui duşman, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis*.

Ceea ce e de înţeles cînd în cel ce le dă există răutate sau vină, aşa cum erau în acest Eutrapelus, despre care povesteşte Horaţiu [193], cel care făcea bine oamenilor pentru a le oferi un mijloc de pierzanie. Scopul lui era rău; dar acela al lui Dumnezeu nu ar putea fi mai bun decît este. Va trebui să îşi strice sistemul? Va trebui să existe mai puţină frumuseţe, perfecţiune şi raţiune în univers fiindcă unii oameni abuzează de raţiune? Este momentul să admitem dictoanele bine cunoscute: *Abusus non tollit usum.* Există *scandalum datum* şi *scandalum acceptum***.

120. V. „O fiinţă răufăcătoare este capabilă să-şi copleşească duşmanii cu daruri magnifice cînd ştie că ei le vor folosi spre pierzania lor. Aşadar, nu se cade ca o fiinţă infinit de bună să dea creaturilor un liber arbitru în privinţa căruia ar şti cu certitudine că ele i-ar da o întrebuinţare ce le-ar face nefericite. Prin urmare, dacă le dă liberul arbitru, le asociază şi cu a se sluji de el întotdeauna cum se cuvine şi nu le permite să neglijeze practicarea acestei arte; şi dacă nu ar exista nici un mijloc sigur de a fixa buna întrebuinţare a liberului arbitru, Dumnezeu ar prefera să le lipsească de această facultate decît să admită ca ea să le fie cauza nefericirii. Faptul este cu atît mai evident cu cît liberul arbitru e o graţie pe care le-a dat-o prin propria-i alegere, fără ca ele s-o fi cerut; astfel încît el ar fi mai responsabil de nefericirea pe care le-ar aduce-o, decît dacă nu le-ar fi acordat-o rugăciunilor lor."

Pentru a replica acestui precept este suficient să repetăm cele spuse la sfîrşitul remarcii asupra preceptului anterior. De altfel, ne

---

* „De la duşmanii mei să-mi vină asemenea daruri" (Sofocle, *Aiax*, 665).

** Abuzul nu înlătură obiceiul; primejdie [de a cădea în păcat] dată, primejdie acceptată.

raportăm mereu la falsul precept enunţat la punctul al treilea, conform căruia fericirea creaturilor raţionale este unicul scop al lui Dumnezeu. Dacă ar fi aşa, n-ar mai exista nici păcate, nici nefericire, nici măcar prin concomitenţă: Dumnezeu ar fi ales o înlănţuire de posibili din care toate aceste rele ar fi fost excluse; însă Dumnezeu ar uita ce datorează universului, adică ce îşi datorează sieşi. Dacă n-ar exista decît spirite, între ele n-ar fi nici o legătură necesară, nici o ordine a timpului şi a locului. Această ordine are nevoie de materie, de mişcare şi legile ei; potrivindu-le cu spiritele cît mai bine cu putinţă, vom ajunge din nou la lumea noastră. Cînd privim totul doar în linii mari, ne închipuim mii de lucruri realizate, dar care nu s-ar putea executa aşa cum trebuie. A dori ca Dumnezeu să nu dea liberul arbitru creaturilor raţionale este totuna cu a dori ca aceste creaturi să nu existe; iar a dori ca Dumnezeu să le împiedice să abuzeze de liberul arbitru înseamnă a dori să nu existe decît aceste creaturi împreună cu ceea ce ar fi făcut numai pentru ele. Dacă Dumnezeu ar avea în vedere doar aceste creaturi, le-ar împiedica în mod sigur să se piardă. Totuşi, putem spune într-un anumit sens că Dumnezeu a dăruit creaturilor arta de a-şi întrebuinţa întotdeauna bine liberul arbitru, căci lumina naturală a raţiunii constituie tocmai această artă: ar trebui doar să existe întotdeauna voinţa de a face bine. Creaturilor însă le lipseşte adesea mijlocul de a-şi da singure voinţa pe care ar trebui s-o aibă; ba mai mult, le lipseşte şi voinţa de a se sluji de mijloacele ce dau indirect o bunăvoinţă amintită deja de mai multe ori. Trebuie să recunoaştem acest defect şi trebuie chiar să mărturisim că Dumnezeu ar fi putut probabil scuti creaturile de el, de vreme ce nimic nu împiedică, se pare, să existe unele a căror natură să fie aceea de-a avea întotdeauna o bunăvoinţă. Eu răspund însă că nu-i deloc necesar şi n-a fost deloc realizabil ca toate creaturile raţionale să aibă o perfecţiune atît de mare, care să le apropie atît de mult de divinitate. Poate că aşa ceva nu-i cu putinţă decît printr-o graţie divină specială; dar în acest caz, ar fi oare potrivit ca Dumnezeu s-o fi acordat tuturor, adică să fi acţionat întotdeauna în mod miraculos în ceea ce priveşte toate creaturile raţionale? Nimic n-ar fi mai puţin raţional decît miracolele perpetue. Există anumite trepte în creaturi: ordinea generală o cere; iar pentru ordinea cîrmuirii divine pare foarte convenabil ca marele privilegiu al întinderii în bine să fie acordat mai uşor celor care au făcut dovada unei bune voinţe atunci cînd erau într-o stare mai imperfectă, într-o stare de luptă şi de pelerinaj, *in Ecclesia militante, in statu viatorum**. Nici măcar îngerii buni nu au fost creaţi cu tot cu impecabilitate. Cu toate acestea, n-aş

* În Biserica luptătoare, în stare de pelerin.

îndrăzni să afirm că nu există creaturi născute preafericite sau care să fie sfinte şi impecabile, prin chiar natura lor. Există oameni care acordă acest privilegiu sfintei Fecioare, de vreme ce şi biserica romană o aşază astăzi mai presus de îngeri; nouă însă ne ajunge că universul e foarte mare şi variat: a dori să-l limitezi înseamnă practic a-l cunoaşte superficial. Dar (continuă dl Bayle) Dumnezeu a dat liberul arbitru creaturilor capabile să păcătuiască fără ca ele să-i fi cerut această graţie. Iar cine ar face un astfel de dar ar fi şi mai responsabil de nefericirea pe care ar aduce-o celor ce s-ar sluji de el decît dacă l-ar fi făcut în urma rugăciunilor lor. Însă insistenţa plictisitoare a rugilor nu rezolvă nimic pe lîngă Dumnezeu; el ştie mai bine decît noi ce ne trebuie şi nu ne dă decît ceea ce convine întregului. Se pare că dl Bayle vrea ca liberul arbitru să constea în facultatea de a păcătui; totuşi, în altă parte recunoaşte că Dumnezeu şi sfinţii sînt liberi fără a avea această facultate. Oricum, cred că am dovedit îndeajuns că Dumnezeu, făcînd ceea ce-i impun înţelepciunea şi bunătatea sa laolaltă, nu-i deloc responsabil de răul pe care-l îngăduie. Oamenii înşişi, cînd îşi fac datoria, nu sînt deloc responsabili de evenimente, indiferent dacă le prevăd sau nu.

121. VI. „Faptul de a da unui om o funie de mătase despre care ştim sigur că o va folosi în mod liber pentru a se spînzura este un mijloc la fel de cert de a-i lua viaţa ca şi acela de-a pune pe cineva să-l înjunghie. Îi dorim în egală măsură moartea, fie că apelăm la prima metodă, fie la una dintre celelalte două: se pare chiar că-n primul caz i-o dorim într-un mod mai perfid, întrucît tindem să-i lăsăm lui toată pedeapsa şi întreg păcatul pierderii lui."

Cei ce discută despre îndatoriri (*de officiis*) precum Cicero, sfîntul Ambrozie, Grotius, Opalenius, Sharrock, Rachelius, Pufendorf[194], ca şi cazuiştii, ne învaţă că există cazuri cînd nu sîntem obligaţi să înapoiem lucrul depus spre păstrare celui căruia îi aparţine; de pildă, nu vom înapoia un pumnal, cînd ştim că cel care ni l-a dat în grijă vrea să înjunghie pe cineva. Să presupunem că mi-a căzut în mînă tăciunele fatal de care mama lui Meleagru[195] se va folosi pentru a-l face să moară; sau suliţa vrăjită cu care Kephalos o va ucide, fără voia sa, pe Procris; sau caii lui Tezeu care-l vor rupe-n bucăţi pe fiul său, Hipolit. Dacă mi se cer înapoi aceste lucruri, eu aş avea dreptul să refuz, ştiind ce întrebuinţare vor căpăta. Ce s-ar întîmpla însă dacă un judecător competent îmi ordonă să le restitui, cînd eu nu i-aş putea dovedi ceea ce ştiu despre toate urmările nefericite, Apollo dîndu-i probabil darul profeţiei, cum i l-a dat Casandra, cu condiţia să nu fie niciodată crezut? Aş fi deci obligat să le restitui, neputîndu-le păstra fără a-mi risca viaţa: astfel nu mă pot abţine să nu contribui la rău. O altă comparaţie: Jupiter promite Semelei, soarele lui Phaeton, Cupidon lui Psyché, să acorde graţia pe care o vor cere. Ei jură pe Styx:

Di cujus jurare timent et fallere numen*.

Ar dori să se oprească, dar e prea tîrziu, cererea a fost deja rostită pe jumătate:

Voluit deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras**.

O dată cererea făcută, ar dori să dea-napoi, rostind mustrări inutile; sînteţi însă hărţuiţi, vi se spune:

Oare faceţi legăminte pentru a le încălca?

Legea Styxului este inviolabilă; trebuie să vă supuneţi. Dacă aţi încălcat-o făcînd un jurămînt, o veţi încălca şi mai mult nerespectîndu-l: trebuie să vă îndepliniţi promisiunea, oricît de pernicioasă ar fi ea pentru cel ce o cere; căci dacă n-o veţi respecta, va fi pernicioasă pentru voi. Se pare că morala acestor fabule insinuează că o necesitate supremă vă poate obliga să consimţiţi la rău. La drept vorbind, Dumnezeu nu cunoaşte alt judecător care l-ar putea constrînge să dea ceea ce ar putea lua o întorsătură negativă; el nu-i ca Jupiter, care se teme de Styx. Dar propria sa înţelepciune este cel mai mare judecător pe care l-ar putea găsi; judecăţile sale sînt fără drept de apel; acestea sînt sentinţele destinelor. Adevărurile eterne, obiect al înţelepciunii sale, sînt mai inviolabile decît Styxul. Legile nu-l constrîng deloc pe judecător: sînt însă mai puternice, întrucît îl persuadează. Înţelepciunea nu face decît să-i arate lui Dumnezeu cel mai bun exerciţiu cu putinţă al bunătăţii sale; apoi, răul trecător nu e decît o urmare indispensabilă a mai binelui. Voi adăuga ceva şi mai convingător: a îngădui răul în felul în care o face Dumnezeu este cea mai mare bunătate.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus***.

Ar trebui să ai o minte piezişă pentru a spune după aceea că este mai rău să laşi cuiva tot chinul şi toată vina pierzaniei sale. Cînd Dumnezeu o lasă cuiva, îi aparţine încă înainte de existenţa sa; ea exista de pe atunci în ideea încă pur posibilă, dinaintea decretului lui Dumnezeu care îl face să existe: o putem lăsa ori da altcuiva? Am spus totul.

122. VII. „Un adevărat binefăcător dăruieşte cu promptitudine şi, pentru a da, nu aşteaptă ca aceia pe care îi iubeşte să sufere în mari nenorociri din pricina privării de ceea ce le-ar fi putut da uşor

---

* „Zeii se tem pe puterea-i să jure, cumva s-o înşele" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 324, *ed.cit.*).

** „Zeul a voit buzele celui vorbind
Să le-nchidă; dar vocea deja îi ieşise cu grabă-n văzduh" (Ovidiu, *Metamorfoze*, III, 295-296, *ed.cit.*).

*** Dacă înlăturase relele, nu însemnă că acela nu era bun.

de la bun început şi fără a se deranja cîtuşi de puţin. Dacă limitarea forţelor sale nu-i permite să facă bine fără a face resimţită durerea sau orice alt neajuns (vezi *Dicţionarul istoric şi critic*, p. 2261, ediţia a doua), atunci se resemnează; dar cu părere de rău şi nu foloseşte niciodată această modalitate de a se face util, atîta vreme cît poate fi astfel fără a amesteca nici un fel de rău cu favorurile sale. Dacă profitul nostru de pe urma relelor pe care ne-ar face să le suferim s-ar putea ivi la fel de uşor dintr-un bine pur, atunci el ar merge pe calea dreaptă a binelui pur, nicidecum pe aceea ocolită ce ar duce de la rău la bine. Dacă el copleşeşte cu bogăţii şi onoruri, n-o face pentru ca toţi cei ce s-au bucurat de ele, pierzîndu-le, să fie cu atît mai mîhniţi cu cît fuseseră obişnuiţi cu plăcerea, ajungînd astfel mai nefericiţi decît persoanele dintotdeauna lipsite de asemenea avantaje. O fiinţă răutăcioasă ar oferi bunuri cu preţul acesta tocmai oamenilor pe care îi urăşte cel mai mult. Se potriveşte aici următorul pasaj din Aristotel (*Retorica*, 1. 2, c. 23, p. m. 446): Οἷον εἰ δοίη ἄν τίς τινι ἵνα ἀφελόμενος λυπήσῃ, ὅθεν καί τοῦτ' εἴρηται.

> Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὔνοιαν φέρων
> Μεγάλα δίδωσιν εὐτυχήματ' ἀλλ' ἵνα
> Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

Id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:

> Bona magna multis non amicus dat Deus,
> Insigniore ut rursus his privet malo*."

Aproape toate aceste obiecţii se-nvîrt în jurul aceluiaşi sofism; ele schimbă faptul şi îl denaturează, ele nu ţin cont de lucruri decît pe jumătate. Nimic mai adevărat decît că Dumnezeu are grijă de oameni, iubeşte speţa umană, îi vrea binele. Totuşi, îi lasă pe oameni să cadă, îi lasă deseori să moară, le dă bunuri ce-i duc la pierzanie; şi cînd face pe cineva fericit, o face numai după suferinţe. Unde-i este afecţiunea, unde-i este bunătatea, unde e puterea sa? Obiecţii zadarnice, care uită principalul, care disimulează faptul că vorbim despre Dumnezeu. Parcă ne-am referi la o mamă, la un tutore, la un preceptor, a căror aproape unică grijă interesează educarea, conservarea, fericirea persoanei respective, şi care îşi neglijează îndatorirea. Dumnezeu are grijă de univers; el nu neglijează

---

* „*Adică: dacă cineva dă ceva cuiva, pentru ca (apoi) luarea acelui lucru să-i provoace durere. Despre acestea s-a spus*:
Multora mari bunuri le dă Zeul, nu prietenos,
Ci, pentru ca prin pierderea lor să le provoace un rău mai mare" (Aristotel, *Retorica*, II, 23, 1399 b 22-26).

nimic, alege mai binele la modul absolut. Dacă cineva este rău şi, prin aceasta, nefericit, i se cade să fie aşa. Se spune că Dumnezeu putea da tuturor fericirea; putea s-o dea cu promptitudine şi cu uşurinţă, fără a-şi crea vreo incomoditate, căci el poate totul. Dar oare aşa trebuia? De vreme ce nu procedează astfel, înseamnă că trebuia s-o facă cu totul altfel. De unde rezultă fie că numai cu părere de rău şi din lipsă de forţă nu reuşeşte să-i facă pe oameni fericiţi şi să dea binele mai întîi, fără nici un amestec cu răul; fie că nu are bunăvoinţă pentru a-l da exclusiv şi cu adevărat; ceea ce e totuna cu a-l compara pe Dumnezeul nostru adevărat cu zeul lui Herodot, plin de invidie, sau cu daimonul poetului, despre care Aristotel ne povesteşte în iambii mai sus-citaţi în versiunea latină, cel ce face daruri bune pentru ca mai apoi să îndurereze şi mai mult luîndu-le îndărăt. Înseamnă să ne batem joc de Dumnezeu prin perpetue antropomorfisme; înseamnă a-l reprezenta ca pe un om în întregime obligat faţă de afacerea în discuţie, care datorează exerciţiul principal al bunătăţii sale numai obiectelor ce ne sînt cunoscute şi căruia îi lipseşte competenţa sau bunăvoinţa. Lui Dumnezeu nu îi lipsesc acestea; el ar putea face binele pe care l-am dori: el chiar îl vrea, luîndu-l separat; însă nu trebuie să-l facă în mod preferenţial, în opoziţie cu un alt bine, mai mare. În rest, nu avem nici un motiv să ne plîngem că de obicei nu ajungem la mîntuire decît prin nenumărate suferinţe şi purtînd crucea lui Isus Christos; aceste rele îi transformă pe cei aleşi în imitatori ai învăţătorului lor, sporindu-le fericirea.

123. VIII. „Cea mai mare şi mai solidă glorie pe care o poate dobîndi învăţătorul celorlalţi este aceea de a menţine printre oameni virtutea, ordinea, pacea, mulţumirea spiritului. Gloria pe care ar căpăta-o de pe urma nefericirii lor n-ar putea fi decît o falsă glorie."

Dacă am cunoaşte cetatea lui Dumnezeu aşa cum este ea, am vedea că este cea mai perfectă stare ce-ar putea fi inventată vreodată; că acolo, pe cît posibil, domnesc fericirea şi virtutea conform legilor cel-mai-binelui; că păcatul şi nefericirea (pe care raţiuni de ordin suprem nu permit să fie în întregime excluse din natura lucrurilor) nu valorează aproape nimic în comparaţie cu binele, fiind chiar puse-n slujba unui bine mai mare. Or, întrucît aceste rele trebuiau să existe, era normal ca unii să le fi fost supuşi; iar noi sîntem acei unii. Dac-ar fi alţii, răul n-ar avea aceeaşi înfăţişare? sau, mai curînd, aceşti alţii nu ar fi ceea ce numim „noi"? Cînd Dumnezeu îşi atrage o oarecare glorie din rău pentru aceea de a-l fi pus în serviciul unui bine mai mare, aşa trebuia să facă. Nu-i deci o glorie falsă, cum ar fi cea a unui prinţ ce şi-ar răsturna ţara pentru a avea onoarea de a o redresa.

124. IX. „Acel stăpîn dă dovadă de cea mai mare iubire pentru virtute atunci cînd, dacă este capabil, face în aşa fel încît să fie întotdeauna practicată fără nici un amestec al viciului. Dacă îi stă în putere să le acorde supuşilor acest avantaj şi dacă totuşi îngăduie viciului să se manifeste fără a-l pedepsi în cele din urmă după ce l-a tolerat vreme îndelungată, atunci iubirea lui pentru virtute nu-i cîtuşi de puţin cea mai mare pe care-o putem concepe, deci nu e infinită."

Încă n-am ajuns la jumătatea celor nouăsprezece precepte şi deja am ostenit să tot contest şi să răspund mereu aceluiaşi lucru. Dl Bayle multiplică fără a fi nevoie pretinsele sale precepte, opuse dogmelor noastre. Cînd desprindem lucrurile legate laolaltă, părţile de întregul lor, speţa umană de univers, atributele lui Dumnezeu unele de celelalte, puterea de înţelepciune, e permis să spunem că Dumnezeu poate face în aşa fel încît virtutea să existe în lume fără amestecul viciului şi chiar că o poate face cu uşurinţă. Dar de vreme ce el a îngăduit viciul, este necesar ca ordinea universului, considerată preferabilă oricărui alt plan, s-o fi cerut. Trebuie să apreciem că nu e permis să facă altminteri, pentru că nu e posibil să facă mai bine. E o necesitate ipotetică, o necesitate morală care, departe de-a fi contrară libertăţii, este efectul alegerii ei. *Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est**. Ni se obiectează aici că iubirea lui Dumnezeu pentru virtute nu e cea mai mare pe care-am putea-o concepe, că nu e infinită. Am răspuns deja la preceptul al doilea, spunînd că iubirea lui Dumnezeu pentru orice lucru creat e proporţională cu preţul acelui lucru. Virtutea e cea mai nobilă calitate a lucrurilor create, dar nu e singura însuşire bună a creaturilor; există o infinitate de alte calităţi ce atrag înclinaţia lui Dumnezeu: din toate aceste înclinaţii rezultă mai mult bine decît este cu putinţă; şi se dovedeşte că, dacă n-ar exista decît virtute, dacă n-ar exista decît creaturi raţionale, ar fi mai puţin bine. Cînd n-a mai avut decît aur, Midas s-a simţit mai puţin bogat. În plus, înţelepciunea trebuie să varieze. A multiplica un singur lucru, oricît de nobil, ar fi superfluu, ar fi o sărăcire: a avea-n bibliotecă mii de exemplare din Vergiliu bine legate, a cînta întotdeauna arii din opera Cadmos şi Hermiona, a sparge toate porţelanurile pentru a rămîne doar cu ceştile de aur, a nu avea decît butoni din diamante, a nu mînca decît potîrnichi şi a nu bea decît vin unguresc ori de şiraz: ţin toate acestea de raţiune? Natura a avut nevoie de animale, de plante, de obiecte neînsufleţite; există în aceste creaturi neraţionale minunăţii ce folosesc la exercitarea raţiunii. Ce ar face

* Cele ce sînt contrare raţiunii, trebuie să credem că un înţelept nu le poate face.

o creatură inteligentă dacă nu ar exista şi lucruri neinteligente? La ce s-ar gîndi ea dacă n-ar exista nici mişcare, nici materie, nici simţ? Dacă n-ar avea decît gînduri distincte, ar fi un zeu, înţelepciunea ei n-ar cunoaşte limite; este una dintre urmările meditaţiilor mele. De vreme ce există un amestec de gînduri confuze, iată simţurile, iată materia. Căci gîndurile confuze vin din legătura existentă între toate lucrurile, în funcţie de durată şi întindere. De aceea în filosofia mea nu există nici o creatură raţională fără vreun corp organic şi nici spirit creat cu totul desprins de materie. Însă corpurile organice nu diferă mai puţin în perfecţiune decît spiritele cărora le aparţin. Aşadar, pentru că înţelepciunii lui Dumnezeu îi este necesară o lume de corpuri, o lume de substanţe capabile de percepţie şi incapabile de raţiune; în sfîrşit, pentru că dintre toate lucrurile trebuia să le aleagă pe cele care dau cel mai bun efect împreună, iar viciul a intrat şi el cu această ocazie, Dumnezeu n-ar fi fost perfect bun, perfect înţelept dacă l-ar fi exclus.

125. X. „Cea mai mare ură de care-am putea da dovadă faţă de viciu nu e aceea de a-l lăsa să domnească foarte multă vreme, pedepsindu-l mai apoi, ci de a-l strivi înainte de a se naşte, adică de a-l împiedica să se arate pe undeva. Un rege, de pildă, ce şi-ar pune finanţele într-o asemenea ordine încît niciodată nu s-ar mai comite vreo deturnare, va manifesta mai multă ură pentru nedreptatea bancherilor decît dacă i-ar fi trimis la spînzurătoare după ce le-ar fi permis să se îmbogăţească pe seama poporului."

Mereu acelaşi cîntec, acelaşi antropomorfism simplist. De obicei, un rege nu trebuie să aibă nimic altceva în vedere decît să-şi ferească supuşii de opresiune. Unul dintre cele mai mari interese ale sale este acela de a-şi pune-n ordine finanţele. Dar există vremuri cînd e obligat să tolereze viciul şi dezordinile. Purtăm un război, ne simţim la capătul puterior, n-avem de unde să ne alegem generalii şi trebuie să-i protejăm pe cei pe care-i avem, cu autoritate printre soldaţi; un Braccio, un Sforza, un Wallenstein [196]. Ne lipsesc banii pentru cele mai presante nevoi; trebuie să recurgem la marii bancheri ce au un credit solid şi în acelaşi timp să închidem ochii la delapidările lor. E adevărat că această nefericită necesitate se trage adesea din greşelile precedente. Nu la fel se-ntîmplă cu Dumnezeu, el nu are nevoie de nimeni, nu face nici o greşeală, face întotdeauna ce e mai bine. Nici măcar nu ne putem dori ca lucrurile să meargă mai bine atunci cînd le înţelegem; şi ar fi un viciu în autorul lucrurilor dacă ar dori să excludă viciul din ele. Oare această stare a unei cîrmuiri perfecte, în care vrem şi facem binele pe cît posibil, în care răul însuşi e pus în slujba celui mai mare bine, este ea comparabilă cu starea unui prinţ ale cărui afaceri sînt cu totul ruinate şi care-ncearcă să scape cum poate? sau cu cea

a unui prinţ ce favorizează opresiunea pentru a o pedepsi şi căruia-i place să-i vadă pe cei slabi aduşi la sapă de lemn, iar pe cei puternici pe eşafod?

126. XI. „Un stăpîn consacrat intereselor virtuţii şi binelui supuşilor îşi dă toată osteneala să facă în aşa fel încît ei să nu încalce niciodată legile, şi dacă tot trebuie să îi pedepsească pentru nesupunere, face în aşa fel încît pedeapsa să-i vindece de înclinaţia către rău şi să restabilească în suflete o fermă şi constantă tendinţă spre bine, într-atît de puţin îşi doreşte ca pedeapsa pentru greşeală să-i încline şi mai mult către rău."

Pentru a-i face pe oameni mai buni, Dumnezeu face tot ceea ce este obligat să facă, ba mai mult decît atît, tot ceea ce îi stă lui în putinţă. Scopul obişnuit al pedepsei este îndreptarea; dar nu e unicul scop şi nici cel pe care şi-l propune întotdeauna. Am spus cîte ceva despre acestea. Păcatul originar, care îi face pe oameni să încline spre rău, nu-i o simplă pedeapsă pentru primul păcat, ci o urmare a lui firească. Cîteva cuvinte despre acestea am notat şi în legătură cu cea de-a patra propoziţie teologică. E ca beţia, care-i o pedeapsă pentru excesul de băutură şi, în acelaşi timp, o urmare firească ce duce cu uşurinţă la noi păcate.

127. XII. „A îngădui răul cînd l-ai putea împiedica înseamnă că nu-ţi pasă dacă el este ori nu comis sau chiar că îţi doreşti să fie comis."

Cîtuşi de puţin. De cîte ori oamenii permit rele pe care le-ar putea împiedica dacă şi-ar concentra toate eforturile în acest sens? Însă alte griji mai importante îi împiedică. Rareori vom lua hotărîrea să redresăm cursul monedei cînd purtăm un război de proporţii. Ceea ce-a făcut în acest sens parlamentul Angliei cu puţin înainte de pacea de la Ryswyck va fi mai curînd lăudat decît imitat. Şi de-aici să tragem concluzia că Statului nu-i pasă de această dezordine, ba chiar o doreşte? Dumnezeu are o raţiune mult mai puternică şi mai demnă de el să tolereze răul. Nu numai că prin rău atinge un bine mai mare, dar pentru el răul e legat de cel mai mare bine cu putinţă, astfel încît un defect ar fi dacă nu l-ar îngădui.

128. XIII. „Un mare cusur al celor ce guvernează e acela de a nu se preocupa dacă există ori nu dezordine în statele lor. Defectul e şi mai mare dacă vor şi urmăresc dezordinea. Dacă pe căi ascunse şi indirecte, dar infailibile, ar declanşa în statele lor o revoltă ce ar duce ţara în pragul ruinei, în scopul de a-şi procura astfel gloria de a dovedi că au curajul şi prudenţa necesare pentru a salva de la pierzare un mare regat, ar fi cît se poate de condamnabili. Dar dac-ar îndemna la răzmeriţă pentru că n-ar exista un alt mijloc de distrugere totală a supuşilor şi de a consolida pe noi baze şi pentru mai multe veacuri bunăstarea poporului, s-ar cuveni să deplîngem

această nefericită necesitate (vezi mai sus, pp. 84, 86, 140, despre forţa necesităţii) la care ar fi fost constrînşi şi să-i lăudăm pentru felul în care ar fi folosit-o."

Acest precept, asemenea multor altora citate aici, nu se potriveşte deloc stăpînirii lui Dumnezeu. Pe lîngă faptul că doar unei mici părţi a împărăţiei sale i se poate obiecta dezordinea, e fals că lui nu i-ar păsa de rele, că le-ar dori, că le-ar face să apară, pentru a dobîndi mai apoi gloria de a le stăvili. Dumnezeu vrea ordinea şi binele; numai că uneori se întîmplă ca ceea ce este dezordine în parte să fie ordine în întreg. Am invocat deja următoarea axiomă din domeniul dreptului: *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare**. Îngăduirea relelor vine dintr-un fel de necesitate morală: Dumnezeu e obligat să-l permită de către înţelepciunea şi bunătatea sa; această necesitate e fericită, în timp ce aceea a prinţului, despre care se vorbeşte în precept, e nefericită. Statul lui e unul dintre cele mai corupte; dar cîrmuirea lui Dumnezeu este cel mai bun stat cu putinţă.

129. XIV. „Permiterea unui rău anume nu este scuzabilă decît atunci cînd n-am putea să-l remediem decît introducînd un rău mai mare; dar n-ar putea fi scuzabilă pentru cei ce deţin un remediu foarte eficient împotriva acelui rău şi împotriva tuturor celorlalte rele ce s-ar putea ivi prin suprimarea celui dintîi."

Preceptul e adevărat, dar nu poate fi invocat împotriva stăpînirii lui Dumnezeu. Raţiunea supremă îl obligă să îngăduie răul. Dacă Dumnezeu ar alege ceea ce nu ar fi cel-mai-binele în toate şi la modul absolut, atunci ar fi un rău mai mare decît toate relele particulare pe care le-ar fi putut împiedica prin acest mijloc. Numai că această alegere proastă ar fi fost împotriva bunătăţii sau înţelepciunii sale.

130. XV. „Fiinţa infinit de puternică şi creatoare a materiei şi spiritelor face tot ce vrea din materia şi spiritele acestea. Nu există situaţie şi figură pe care să nu le poată comunica spiritelor. Iar dacă ar permite un rău fizic ori un rău moral, nu ar fi din cauză că, fără acesta, un alt rău fizic ori moral şi mai mare ar fi cu totul inevitabil. Nici una dintre raţiunile amestecului de bine şi rău, bazate pe limitarea forţelor binefăcătorilor, nu i-ar putea conveni aici."

E adevărat că Dumnezeu face din materie şi din spirite tot ceea ce vrea; dar el este ca un sculptor bun, care nu doreşte să facă din blocul său de marmură decît ceea ce consideră a fi cel mai bine, ştiind să judece bine. Dumnezeu face din materie cea mai frumoasă din toate maşinile posibile; el face din spirite cel mai frumos din toate cîrmuirile imaginabile; şi, mai presus de toate, stabileşte cea

* Este nedrept să se judece, dacă nu se are în vedere întreaga lege.

mai perfectă armonie posibilă pentru uniunea lor, conform sistemului propus de mine. Or, întrucît răul fizic şi răul moral se află în această lucrare perfectă, se cuvine să considerăm (împotriva aprecierilor dlui Bayle) că fără acestea un rău mult mai mare ar fi fost absolut inevitabil. Iar acest rău atît de mare ar fi acela că Dumnezeu ar fi ales rău, dacă ar fi ales altfel decît a ales. E drept că Dumnezeu este infinit de puternic; dar puterea lui este indeterminată, iar bunătatea şi înţelepciunea împreună o determină să producă cel-mai-binele. În alt loc, dl Bayle formulează o obiecţie specifică lui, extrasă din părerile cartezienilor moderni, care spun că Dumnezeu putea da sufletelor ce gînduri ar fi vrut, fără a le face să depindă de nici un raport cu corpurile; prin acest mijloc sufletele ar fi fost scutite de numeroase rele ce provin numai din defectele corpurilor. Vom vorbi mai pe larg mai jos; acum însă e suficient să ţinem cont de faptul că Dumnezeu n-ar putea stabili un sistem ce nu se leagă bine şi este plin de disonanţe. Natura sufletelor este în parte aceea de a reprezenta corpurile.

131. XVI. „Sîntem în egală măsură cauza unui eveniment, fie că-l provocăm pe căi morale, fie pe căi fizice. Un ministru de stat care, fără a-şi părăsi cabinetul şi folosindu-se doar de pasiunile intriganţilor, le-ar putea răsturna toate comploturile nu ar fi mai puţin autorul nimicirii respectivei uneltiri decît dacă ar distruge-o cu mîinile lui."

N-am nimic de spus împotriva acestui precept. Întotdeauna imputăm răul cauzelor morale şi nu cauzelor fizice. Am remarcat doar că dacă nu aş putea împiedica păcatul altcuiva fără să comit eu însumi un păcat, aş avea dreptate să-l permit, fără a-i fi astfel complice ori cauză morală. În Dumnezeu, orice defect ar ţine loc de păcat; ar fi mai mult chiar decît un păcat, căci ar distruge divinitatea. Şi ar fi un mare defect al lui dacă nu ar alege cel-mai-binele. Am repetat-o de mai multe ori. Ar împiedica păcatul prin ceva mai rău decît toate păcatele la un loc.

132. XVII. „Este absolut acelaşi lucru dacă foloseşti o cauză necesară sau o cauză liberă, alegînd momentele cînd o ştii determinată. Dacă presupun că praful de puşcă are însuşirea de a se aprinde sau de a nu se aprinde în contact cu focul şi dacă ştiu cu siguranţă că va avea chef să se aprindă la ora opt dimineaţa, voi fi la fel cauza efectelor sale punîndu-i focul la acea oră, pe cît aş fi în supoziţia adevărată că el este o cauză necesară. Căci în ceea ce mă priveşte, el nu ar mai fi o cauză liberă; eu l-aş considera în momentul în care l-aş şti determinat prin propria lui alegere. E imposibil ca o fiinţă să fie liberă sau indiferentă faţă de ceea ce o determină şi faţă de timpul în care este determinată. Tot ceea ce există, există în mod necesar în timp ce există." (Τὸ εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ

ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη : *Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse**. Aristotel, *De Interpret.*, cap. 9). „Nominaliştii au adoptat această maximă aristotelică. Scott şi cîţiva alţi scolastici par să o respingă, însă în fond distincţiile lor revin la a spune acelaşi lucru. Asupra acestui pasaj din Aristotel, a se vedea iezuiţii din Coimbra [197], p. 380 şi urm."

Acest *precept* poate fi lăsat aşa cum este, aş vrea doar să schimb ceva la unele fraze; eu n-aş lua *liber* şi *indiferent* drept acelaşi lucru şi nici nu aş pune în opoziţie *liber* şi *determinat*. Nu sîntem niciodată perfect indiferenţi cu o indiferenţă de echilibru; sîntem întotdeauna mai înclinaţi, în consecinţă mai determinaţi spre o parte decît spre cealaltă, dar nu sîntem niciodată necesar-determinaţi în alegerea pe care-o facem. Mă refer, desigur, la o necesitate *absolută* şi *metafizică*; căci trebuie să recunoaştem că Dumnezeu, că înţeleptul este înclinat spre cel-mai-bine printr-o necesitate *morală*. Mai trebuie să recunoaştem că sîntem determinaţi la alegere printr-o necesitate ipotetică. Cînd facem o alegere actualmente sau chiar înainte, sîntem determinaţi de însuşi adevărul celor prevăzute a se-ntîmpla în viitor, de vreme ce o vom face. Necesităţile ipotetice nu dăunează cîtuşi de puţin. Am spus deja suficiente lucruri despre toate astea.

133. XVIII. „Cînd un întreg popor s-a făcut vinovat de revoltă, nu este o dovadă de clemenţă să ierţi a suta mia parte dintre ei şi să-i condamni pe toţi ceilalţi la moarte, inclusiv pe copiii nou-născuţi."

Se pare că aici se emite supoziţia c-ar exista de o sută de mii de ori mai mulţi damnaţi decît mîntuiţi şi că toţi copiii morţi fără botez aparţin primei categorii. Ne-am pronunţat împotriva ambelor idei, mai ales împotriva celei referitoare la osîndirea pruncilor. Am mai vorbit despre aceasta. În alt loc, dl Bayle avansează aceeaşi obiecţie (*Réponse au provincial*, cap. 178, p. 1223, vol. 3). „Este evident, scrie el, că un suveran care vrea să exercite şi justiţia, şi clemenţa, atunci cînd un oraş s-a răzvrătit, trebuie să se mulţumească cu pedepsirea unui mic număr de rebeli şi să-i ierte pe toţi ceilalţi; căci dacă numărul celor pedepsiţi e de o mie de ori mai mare decît al celor iertaţi, el nu mai trece drept îngăduitor, ci crud. În mod sigur va fi luat drept un tiran dacă ar alege pedepsele de lungă durată şi dacă nu ar cruţa sîngele decît pentru că ar fi convins că moartea e preferabilă unei vieţi nenorocite şi, în fine, dacă dorinţa de a se răzbuna ar fi mai mare decît dorinţa ca pedepsele aplicate majorităţii rebelilor să fie în folosul binelui public. E de presupus că răufăcătorii pe cale de a fi executaţi îşi ispăşesc crimele cu vîrf şi

* „Este aşadar necesar ca existentul să fie, atunci cînd este, şi inexistentul să nu fie, atunci cînd nu este" (trad. C. Noica, Ed. Academiei, Bucureşti, 1971).

îndesat prin pierderea vieţii, astfel că publicul nici nu cere mai mult şi se indignează cînd călăii sînt neîndemînatici. Dacă s-ar şti că ei dau intenţionat mai multe lovituri de secure, mulţimea i-ar linşa ; nici judecătorii care asistă la execuţie nu ar fi în afara pericolului dacă oamenii ar crede că se delectează cu acest oribil joc al călăilor şi că ei înşişi i-au îndemnat pe ascuns s-o facă" (reţineţi că, la rigoare, acest lucru nu este universal valabil. Există situaţii cînd poporul aprobă executarea pe îndelete a unor criminali, ca atunci cînd Francisc I a executat aşa cîteva persoane acuzate de erezie după faimoasele pancarte din 1534. Nimănui nu i-a fost milă de Ravaillac, care a fost torturat în cîteva moduri cumplite. Vedeţi *Mercure français*, vol. I, foaia 455 şi urm. Vedeţi şi Pierre Matthieu [198], *Histoire de la mort d'Henri IV* şi nu uitaţi ce a spus el la p. 99 în legătură cu discuţiile judecătorilor despre acest paricid). „În sfîrşit, este de o notorietate aproape fără egal faptul că suveranii ce-l urmează pe sfîntul Pavel, adică cei care ar condamna la pedeapsa capitală pe toţi cei condamnaţi de el la moartea eternă, ar trece drept duşmani ai speţei umane şi distrugători ai societăţilor. Este incontestabil că legile lor, departe de a fi capabile, în funcţie de scopul legislatorilor, să menţină societatea, i-ar aduce ruina totală (aplicaţi aici şi vorbele lui Pliniu cel Tînăr, epist. 22, cartea 8: *Mandemus memoriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro dicere solebat: Qui vitia odit, homines odit**)." El adaugă faptul că despre legile lui Dracon, legislatorul atenienilor, se spunea că n-au fost scrise cu cerneală, ci cu sînge, pentru că prescriau pedeapsa cu moartea pentru toate păcatele, şi că damnarea e un supliciu infinit mai mare decît moartea. Trebuie să considerăm însă că damnarea este o urmare a păcatului şi, după cum răspundeam odinioară unui prieten care îmi obiecta disproporţia existentă între o pedeapsă eternă şi o crimă limitată, că nu-i cîtuşi de puţin nedrept ca pedeapsa să continue atît timp cît nu e decît o urmare a păcatului. Dar despre toate acestea, ceva mai încolo. Cît despre numărul celor damnaţi, dacă el ar fi incomparabil mai mare decît numărul celor mîntuiţi, nu înseamnă că la scara universului creaturile preafericite nu ar fi infinit mai numeroase decît cele nefericite. În ceea ce priveşte exemplul prinţului care n-ar pedepsi decît căpeteniile rebelilor sau al generalului care îşi nimiceşte un regiment, nu are importanţă aici. Este în interesul prinţului şi al generalului să-i ierte pe vinovaţi, deşi aceştia ar rămîne la fel de răi. Dumnezeu nu-i iartă decît pe cei ce devin mai buni; el îi poate deosebi pe unii de alţii, iar severitatea sa este mult

* Să ţinem minte că un bărbat foarte blînd, şi de aceea şi foarte mare, Thrasea, obişnuia să zică: Cine urăşte viciile urăşte oamenii.

mai adecvată unei justiții perfecte. Dar dacă cineva întreabă de ce Dumnezeu nu acordă tuturor grația convertirii, dă peste o altă întrebare care nu are nici o legătură cu prezentul precept. Noi am dat deja un răspuns, nu pentru a descoperi rațiunile lui Dumnezeu, ci pentru a arăta că el nu s-ar putea lipsi de ele și că nu există contrarii la fel de valabile. În rest, știm că uneori sînt distruse orașe întregi și că locuitorii sînt trecuți prin foc și sabie pentru a băga frica în ceilalți. Așa ceva poate scurta un mare război ori o răscoală, ceea ce ar cruța sîngele tocmai vărsîndu-l; aceasta nu-i deloc o decimare. La drept vorbind, noi nu putem garanta că oamenii răi de pe planeta noastră sînt pedepsiți atît de aspru pentru a-i intimida pe locuitorii altor planete și pentru a-i face mai buni; suficient de multe alte rațiuni ale armoniei universale, însă, ce ne sînt necunoscute întrucît nu cunoaștem îndeajuns nici întinderea cetății lui Dumnezeu, nici forma împărăției generale a spiritelor și nici întreaga arhitectură a corpurilor, pot produce același efect.

134. XIX. „ Printre numeroasele remedii capabile să vindece un bolnav, există unele pe care acesta le ia cu plăcere, pe altele le refuză. Dacă doctorii l-ar alege cu bună știință tocmai pe acela pe care bolnavul l-ar refuza să-l ia, degeaba l-ar îndruma și ruga să-l accepte, am avea totuși motiv să credem că ei n-ar avea nici un chef să-l vindece; căci dacă ar dori-o, i-ar recomanda un medicament cu gust bun, ușor de înghițit. Iar dacă ei ar ști că refuzul remediului oferit înrăutățește boala pînă la a o face mortală, nu ne-am putea abține să nu spumen că, în ciuda tuturor încurajărilor, doresc moartea bolnavului."

Dumnezeu vrea să-i mîntuiască pe toți oamenii; asta înseamnă că el i-ar mîntui dacă oamenii înșiși nu l-ar împiedica și n-ar refuza să-i primească harurile lui; el nu-i deloc obligat și nici îndemnat de rațiune să depășească mereu reaua lor voință. Totuși, uneori o face, atunci cînd rațiuni superioare i-o permit și cînd voința sa consecventă și decretoare, rezultînd din toate rațiunile sale, îl determină să aleagă un anumit număr de oameni. Îi ajută pe toți să se convertească și să persevereze, dar ajutorul său e suficient doar celor ce au bunăvoință, nefiind suficient și pentru a o da. Oamenii obțin această bunăvoință, fie prin ajutoarele particulare, fie prin circumstanțele care favorizează reușita ajutoarelor generale. El nu se poate opri să nu ofere și remedii pe care știe că oamenii le vor refuza, devenind astfel și mai vinovați; dar vom dori oare ca Dumnezeu să fie nedrept, pentru ca omul să fie mai puțin criminal? În plus, harurile ce nu folosesc unuia pot folosi altuia, și chiar folosesc întotdeauna la integritatea planului lui Dumnezeu, cel mai bine conceput cu putință. Dumnezeu nu va mai da ploaie pentru că există locuri joase care vor avea de suferit? Oare soarele nu va mai

străluci atît cît trebuie pentru toţi doar pentru că unele zone sînt prea uscate? În sfîrşit, toate comparaţiile prezente în preceptele dlui Bayle, cu medicul, binefăcătorul, ministrul, prinţul, şchioapătă bine; asta pentru că le cunoaştem şi ştim ce poate şi ce trebuie să constituie obiectul grijilor lor; ei nu au aproape decît o singură problemă şi adesea din neglijenţă ori răutate nu o rezolvă. Obiectul lui Dumnezeu are ceva infinit în el, grijile lui cuprind întreg universul; ceea ce ştim noi despre el e aproape egal cu zero şi am vrea să-i măsurăm înţelepciunea şi bunătatea prin puţina noastră cunoaştere: cîtă îndrăzneală sau, mai degrabă, ce absurditate! Obiecţiile au premise false; e ridicol să judeci lucrurile de drept cînd nu le cunoşti în fapt. A spune alături de sfîntul Pavel: *O altitudo divitiarum et sapientiae**, nu înseamnă a renunţa la raţiune, ci mai curînd a folosi raţiunile care ne sînt cunoscute; căci ele ne învaţă despre această imensitate a lui Dumnezeu despre care vorbeşte apostolul. Dar asta înseamnă şi să ne mărturisim ignoranţa în ceea ce priveşte faptele, să recunoaştem, chiar înainte de a vedea noi înşine, că Dumnezeu face totul cît mai bine posibil, conform înţelepciunii infinite ce-i călăuzeşte acţiunile. E drept că avem deja dovezi şi încercări în faţa ochilor, atunci cînd vedem ceva întreg, un tot împlinit în sine şi izolat, să spunem aşa, printre lucrările Domnului. Un astfel de întreg, format, ca să spunem aşa, de mîna lui Dumnezeu, este o plantă, un animal, un om. Noi nu i-am putea admira îndeajuns frumuseţea şi dibăcia structurii. Dar cînd vedem cîte un os rupt, cîte-o bucată din carnea animalelor, vreun capăt de plantă, iese în evidenţă dezordinea, doar dacă n-o priveşte un excelent anatomist; şi nici acela n-ar recunoaşte nimic, dacă n-ar fi văzut bucăţi asemănătoare legate în întregul lor. La fel stau lucrurile şi cu ocîrmuirea lui Dumnezeu: ceea ce putem noi vedea aici nu-i un fragment suficient de mare pentru a recunoaşte frumuseţea şi ordinea întregului. Astfel, însăşi natura lucrurilor cere ca această ordine a cetăţii divine, pe care noi n-o vedem încă aici, jos, să fie obiectul credinţei, speranţei şi încrederii noastre în Dumnezeu. Iar dacă alţii gîndesc astfel, cu atît mai rău pentru ei, sînt nişte nemulţumiţi în Statul celui mai mare şi celui mai bun dintre toţi monarhii şi se-nşală dacă nu profită de probele de înţelepciune şi bunătate infinită pe care el le-a dat spre a se face cunoscut, demn nu numai de a fi admirat, ci şi iubit mai presus de orice.

135. Sper să se observe că nimic din conţinutul celor nouăsprezece precepte ale dlui Bayle, pe care tocmai le-am analizat, nu a rămas fără un răspuns necesar. Este plauzibil ca, meditînd deseori

* „O, adîncul bogăţiei înţelepciunii şi cunoştinţei lui Dumnezeu!" (Rom. 11, 33).

înainte asupra acestei materii, să fi pus aici ceea ce considera el a fi cel mai relevant în ceea ce priveşte cauza morală a răului moral. Dar pe ici, pe colo, risipite prin scrierile sale, există unele pasaje pe care nu s-ar cuveni să le trecem sub tăcere. De foarte multe ori, exagerează dificultatea pe care o vede el în a-l pune pe Dumnezeu la adăpost de imputarea păcatului. El observă (*Rép. au prov.*, cap. 161, p. 1024) că Molina, deşi a pus în acord liberul arbitru cu preştiinţa, n-a pus de acord cîtuşi de puţin bunătatea şi sfinţenia lui Dumnezeu cu păcatul. Laudă sinceritatea celor ce mărturisesc pe şleau – cum doreşte s-o fi făcut Piscator[199] – că, în cele din urmă, totul apasă asupra voinţei lui Dumnezeu şi pretind că Dumnezeu nu ar înceta să fie drept, deşi ar fi autorul păcatului, deşi i-ar condamna pe nevinovaţi. Şi de cealaltă parte sau în alte locuri, dl Bayle pare să aprobe mai mult convingerile celor care îi salvează bunătatea în detrimentul măreţiei, cum face Plutarh în cartea sa împotriva stoicilor[200]. „Ar fi fost mai potrivit, scrie el, să spunem, alături de epicureici, că părţi fără număr sau atomi plutind la-ntîmplare într-un spaţiu infinit, învingînd prin forţa lor slăbiciunea lui Jupiter, fac o mulţime de lucruri rele şi absurde, în ciuda şi împotriva naturii şi voinţei lui, decît să cădem de acord că nu există nici confuzie, nici răutate al căror autor să nu fie el." Ceea ce se poate spune despre cele două poziţii, a stoicilor şi respectiv a epicureicilor, pare să-l fi dus pe dl Bayle la ἐπέχειν a pyrrhonienilor, la suspendarea judecăţii sale în raport cu raţiunea, în aşa măsură încît dă deoparte credinţa, căreia, după declaraţiile lui, i se supune cu sinceritate.

136. Totuşi, continuîndu-şi raţionamentele, dl Bayle ajunge pînă într-acolo încît ar vrea să le reînvie şi să le întărească pe cele ale adepţilor lui Mani[201], eretic persan din veacul al treilea al creştinismului, sau ale unui anumit Pavel, conducătorul maniheilor din Armenia, în secolul VII, cărora li s-a dat numele de *paulicieni*. Toţi aceşti eretici au reînnoit învăţăturile unui filosof asiatic din vechime, cunoscut sub numele de Zoroastru; după cum se spune, el susţinea că ar exista două principii inteligente ale tuturor lucrurilor, unul bun şi altul rău; dogma aceasta îşi are originea probabil în India, unde mai există foarte mulţi oameni prinşi în această eroare, foarte potrivită pentru a surprinde ignoranţa şi superstiţia omenească, de vreme ce numeroase popoare barbare, chiar şi din America, au căzut în aceeaşi greşeală fără a fi avut nevoie de un filosof. După Helmold[202], slavii îl aveau pe *Zernebog*, adică zeul negru. Grecii şi romanii, oricît de înţelepţi par ei, aveau un Veiovis sau un Anti-Jupiter, altfel numit Pluton, şi multe alte divinităţi răufăcătoare. Zeiţei Nemesis îi făcea mare plăcere să-i umilească pe cei ce erau prea fericiţi. Şi Herodot insinuează în unele locuri că orice zeitate este invidioasă, ceea ce contravine totuşi doctrinei celor două principii.

137. Plutarh, în tratatul său *Despre Isis şi Osiris*, nu cunoaşte alt autor mai vechi care să-i fi învăţat decît Zoroastru magicianul, după cum îl numeşte. Trogus[203] sau Iustin fac din el un rege al bactrienilor, învins de Ninos sau Semiramida; îi atribuie cunoaşterea astronomiei şi inventarea magiei, numai că magia părea a fi religia adoratorilor focului, el considerînd lumina sau căldura drept principiul bun; acestuia i-l alătura pe cel rău, adica opacitatea, întunericul, frigul. Pliniu[204] citează mărturia unui oarecare Hermippe, interpret al cărţilor lui Zoroastru, care îl făcea discipol în arta magică a unui oarecare Azonaciu, cu condiţia ca acest nume să nu fie confundat cu cel al lui Ormuzd, despre care vom vorbi imediat şi pe care Platon, în *Alcibiade*, îl ia drept tatăl lui Zoroastru. Orientalii moderni îl numesc *Zerdust* pe cel numit de greci Zoroastru; pentru unele popoare, răspunde la numele de Mercur, după ziua de miercuri. E dificil să-i clarificăm istoria şi epoca în care a trăit. Suidas[205] spune c-a trăit cu cinci sute de ani înainte de căderea Troiei; anticii citaţi de Pliniu şi Plutarh dau o cifră de zece ori mai mare. Dar Xanthos Lydianul, în prefaţa lui Diogene Laertios, nu-l situează decît cu şase sute de ani înainte de expediţia lui Xerxes. În acelaşi loc, Platon declară, după cum şi dl Bayle observă, că magia lui Zoroastru nu era altceva decît studiul religiei. În cartea sa despre religia vechilor perşi, dl Hyde[206] încearcă să o justifice şi s-o dezvinovăţească nu doar de crima impietăţii, ci şi de aceea a idolatriei. Cultul focului era practicat de perşi şi de chaldeeni; se crede că, ieşind din Ur în Chaldeea, Avraam ar fi renunţat la el. Mithra era soarele şi, în acelaşi timp, zeul perşilor, şi, după relatările lui Ovidiu, i se sacrificau cai:

> Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
> Ne detur celeri victima tarda Deo*.

Dar dl Hyde crede că ei foloseau soarele şi focul în cultul lor doar ca simboluri ale divinităţii. Poate ar trebui să facem şi aici deosebirea dintre cei înţelepţi şi oamenii din popor. În admirabilele ruine de la Persepolis sau Tschelminaar, care însumează cam patruzeci de coloane, există sculpturi ce reprezintă ceremoniile lor. Un ambasador al Olandei le-a comandat unui pictor bine plătit, care le-a desenat cu multă migală vreme-ndelungată; dar nu ştiu prin ce întîmplare desenele au căzut în mîna dlui Chardin[207], cunoscut pentru călătoriile sale, dacă e să ne luăm după ceea ce a povestit el însuşi: ar fi păcat dacă s-ar pierde. Ruinele acestea sînt dintre cele

---

* „Persul oferă un cal lui Hyperion cel înconjurat de raze.
Nu se aduce ca jertfă rapidului Zeu un animal lent" (Ovidiu, *Fastele*, I, 395-386, trad. Ion Florescu şi Traian Costea, Ed. Academici R.P.R., Bucureşti, 1965).

mai vechi şi mai frumoase monumente ale pămîntului şi, în ce le priveşte, chiar mă mir de puţina curiozitate a unui secol atît de curios ca al nostru.

138. Grecii antici şi orientalii moderni se pun de acord în a afirma că Zoroastru îl numea *Oromazes* sau *Oromasdes* pe zeul cel bun, iar pe cel rău *Arimanius*. Cînd am luat aminte că mari prinţi ai Asiei boreale au purtat numele de *Hormisdas* şi că Irmin sau Hermin a fost numele unui zeu sau erou vechi al celto-sciţilor – adică al germanilor –, mi-a trecut prin gînd că e posibil ca Arimanius sau Irmin să fi fost un mare cuceritor din vechime venit dinspre Apus, aşa cum au fost la vremea lor Tamerlan şi Genghis-han, venind din Răsărit. Ariman ar fi venit aşadar dinspre Apusul boreal, adică dinspre Germania şi Sarmaţia, trecînd printre alani şi masageţi, pentru a da năvală în statele lui Hormisdas, mare rege al Asiei de nord, aşa cum au făcut sciţii încă din vremea lui Cyaxares, rege al Mediei, după relatările lui Herodot. Monarhul care stăpînea popoare civilizate şi s-a preocupat să le apere de năvălirea barbarilor ar fi trecut, în posteritate, drept un zeu bun; însă conducătorul devastatorilor va fi devenit simbolul principiului rău: nimic mai firesc. În această mitologie, se pare că cei doi prinţi s-au luptat mult timp, fără ca vreunul să fi ieşit învingător. Aşa se face că s-au menţinut amîndoi, după cum cele două principii şi-au împărţit imperiul lumii, conform ipotezei atribuite lui Zoroastru.

139. Mai rămîne de dovedit că un zeu vechi sau un erou al germanilor s-a numit într-adevăr Herman, Ariman sau Irmin. Tacit[208] spune că cele trei popoare ce alcătuiau Germania, ingevonii, istevonii şi herminonii sau hermionii au fost numite astfel după cei trei fii ai lui Mannus. C-a fost aşa sau nu, istoricul a ţinut să arate totuşi că a existat un erou pe nume Hermin după care, din cîte i s-au povestit, şi-ar fi luat numele herminonii. *Herminons, Hermenner, Hermunduri* sînt acelaşi lucru şi înseamnă soldaţi. Încă din istoria timpurie *Arimanni*[209] erau *viri militares* *, iar în dreptul lombard există *feudum Arimandiae*.

140. În alt loc am demonstrat că, după toate aparenţele, numele unei părţi a Germaniei a fost dat mai apoi întregului şi că după aceşti *Herminones* sau *Hermunduri* toate popoarele teutonice au fost numite *Hermanni* sau *Germani*; căci diferenţa dintre cele două cuvinte stă doar în forţa aspiraţiei, aşa cum diferă litera de început: *Germani* la latini, *Hermanos* la spanioli sau ca în *Gammarus* al latinilor şi *Hummer* (adică raci de mare) al germanilor de Jos. Şi este foarte des întîlnit faptul că o parte a unei naţiuni dă numele întregului, aşa cum toţi germanii au fost numiţi *allemands* de către francezi; totuşi, după vechiul stil, numele nu aparţine decît suabilor şi elveţienilor. Şi cu toate că Tacit n-a cunoscut prea bine originea

* Oameni de arme; domeniul arimanilor.

numelui germanilor, a spus ceva favorabil, după părerea mea, atunci cînd subliniase că acest nume răspîndea spaima, luat sau dat *ob metum*. Şi asta pentru că înseamnă un războinic: *Heer, Hari* înseamnă armată, de unde provine *Hariban* sau *strigătul de luptă*, adică ordinul general de a se prezenta la armată care, cu timpul, a devenit *arrière-ban* (chemarea rezerviştilor sub arme în Evul Mediu – n. trad.). Aşadar, Hariman sau Ariman, German, Guerreman înseamnă soldat. Căci aşa cum *Hari, Heer* este armată, *Wehr* înseamnă arme, iar *wehren* a lupta, a face războiul; fără îndoială, din aceeaşi sursă vine şi cuvîntul *guerre, guerra*. Am vorbit deja despre *feudum Arimandiae* şi nu numai că Herminons sau Germani se refereau la acelaşi lucru, dar şi acel antic Herman, fiul lui Mannus, a căpătat acest nume, ca şi cum s-ar fi dorit parcă să fie numit războinicul prin excelenţă.

141. Nu numai pasajul din Tacit ne indică acest zeu sau erou; nu ne putem îndoi că n-ar fi existat unul cu acest nume printre popoarele respective, întrucît Carol cel Mare a găsit şi a distrus, undeva în apropiere de Weser, coloana numită Irmin-Sul, înălţată în onoarea acestui Zeu. Acest fapt, împreună cu pasajul din Tacit, ne face să credem că acest cult se referea nu la celebrul Arminius [210], duşmanul romanilor, ci la un erou mai mare şi mai vechi. Arminius purta acelaşi nume, după cum azi pe mulţi îi cheamă Herman. Arminius n-a fost destul de important, nici suficient de fericit şi de cunoscut în toată Germania pentru a obţine onoarea unui cult public, fie şi la popoare îndepărtate, cum ar fi saxonii, care-au venit cu mult după el în ţara cheruscilor. Arminius al nostru, luat de asiatici drept un zeu rău, este un argument suplimentar în favoarea opiniei mele. Căci, în astfel de materii, prezumţiile se confirmă unele pe altele fără nici un cerc logic, dacă temeiurile lor tind spre acelaşi scop.

142. Nu e de necrezut ca Hermes (adică Mercur) al grecilor să fie tot Hermin sau Ariman. El poate să fi fost inventator sau promotor al artelor, ducînd o viaţă ceva mai civilizată printre cei din naţia sa şi în ţările unde era stăpîn; în schimb, la duşmani trecea drept autorul neorînduielii. Cine ştie dacă n-a ajuns pînă-n Egipt, aşa cum au ajuns sciţii care l-au urmărit pe Sesostris? *Theut, Menes* şi *Hermes* au fost cunoscuţi şi onoraţi în Egipt. Ei ar putea fi *Tuiscon*, fiul său, *Mannus*, şi *Herman*, fiul lui Mannus, conform genealogiei lui Tacit. *Menes* e considerat cel mai vechi rege al egiptenilor, iar Theut era numele egiptean al lui Mercur. Cel puţin Theut sau Tuiscon din care, după Tacit, descind germanii şi de la care teutonii, *Tuitsche* (adică germani), îşi poartă şi astăzi numele este acelaşi cu cel al lui Teutates despre care Lucanus scrie că era adorat de gali şi pe care Cezar [211] l-a luat drept Pluton, *pro Dite Patre*, din cauza

asemănării numelui său latin cu cel al lui *Teut* sau *Thiet*, Titan, Theodon, care în vechime însemna oameni, popor, dar şi un bărbat deosebit (la fel ca şi cuvîntul baron), în sfîrşit, un prinţ. Pentru toate aceste semnificaţii există autori; dar nu trebuie să ne oprim aici. Otto Sperling[212], cunoscut prin mai multe scrieri savante, el avînd şi multe altele pregătite pentru tipar, s-a oprit într-o disertaţie specială la acest Teutates, zeu al celţilor; cele cîteva remarci ale mele asupra acestui subiect au fost incluse în *Nova literaria Maris Balthici*, precum şi-n răspunsul lui. El interpretează oarecum altfel decît mine următorul pasaj din Lucanus:

> Teutates pollensque feris altaribus Hesus,
> Et Taramis Scythicae non mitior ara Dianae*.

După toate aparenţele, *Hesus* era zeul războiului, numit *Ares* la greci şi *Erich* la vechii germani, din care a rămas *Erich-tag*, ziua de marţi. Consoanele R şi S, ce se produc în mod asemănător, se schimbă uşor între ele, de pildă, *Moor* şi *Moos*, *Geren* şi *Gesen*, *Er war* şi *Er was*, *Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius* în loc de *Papirius, Valerius, Furius* la vechii romani. Cît despre *Taramis* sau poate *Taranis*, se ştie că *Taran* era tunetul sau zeul *Tunetului* la vechii celţi, numit *Tor* de germanii septentrionali, de unde englezii au preluat *Thursday*, ziua de joi, *diem jovis*. Pasajul din Lucanus ne spune că altarul lui *Taran*, zeu al celţilor, nu era mai puţin crud decît cel al Dianei din Taurida, *Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuisse*.

143. Nu e imposibil nici să fi existat o vreme în care prinţi apuseni sau celţi să fi pus stăpînire pe Grecia, pe Egipt şi pe o bună parte a Asiei, iar cultul lor să se fi păstrat în acele ţări. Dacă ne vom gîndi cu cîtă rapiditate hunii, sarazinii şi tătarii s-au înstăpînit asupra unei mari părţi a continentului nostru, vom fi mai puţin surprinşi; iar marele număr de cuvinte atît de asemănătoare din limba greacă şi din limba germană o confirmă. Callimah[213], într-un imn dedicat lui Apollo, pare a insinua că celţii, care, conduşi de căpetenia lor, Brennus, au atacat templul delphic, se trăgeau din vechii Titani şi Giganţi, care s-au ridicat împotriva lui Jupiter şi a celorlaltor zei, adică împotriva regilor Asiei şi Greciei. S-ar putea ca însuşi Jupiter să descindă din Titani sau din Theodoni, adică din prinţii celto-sciţi anteriori; iar ceea ce răposatul abate de La Charmoye[214] a adunat în *Origines celtiques* întăreşte această idee, deşi în lucrarea savantului autor apar opinii ce nu mi se par verosimile, mai ales atunci cînd îi exclude pe germani dintre celţi fără a fi ţinut cont de

---

* „Teutates şi puternicul Hesus, cu sălbatice altare,
Şi Taramis, cu altar nu mai blînd decît al sciticei Diana" (Lucanus, *Farsalia*, I, 444-445, *ed.cit.*).

autoritățile anticilor și fără a fi cunoscut suficient raportul dintre vechea limbă a galilor și limba germanică. Or, pretinșii giganți, ce voiau să urce la cer, erau noii celți care mergeau pe urmele strămoșilor lor. Și Jupiter, deși le era rudă, ca să spunem așa, era obligat să le țină piept, după cum vizigoții stabiliți în Galia se opuneau, alături de romani, celorlalte popoare venite din Germania și Sciția sub conducerea lui Attila, pe atunci stăpîn al populațiilor scite, sarmate și germanice de la frontierele Persiei pînă la Rin. Dar probabil că plăcerea pe care o resimțim atunci cînd credem că găsim în mitologiile zeilor urmele vechii istorii a timpurilor fabuloase m-a dus prea departe și nu știu dacă voi nimeri mai bine decît Goropius Becanus[215], Schrieckius, Rudbeck și abatele de La Charmoye.

144. Să revenim la Zoroastru, cel care m-a dus la Ormazd și Ahriman, autorii binelui și ai răului, și să presupunem că i-a considerat drept două principii eterne, opuse unul altuia, deși avem motive să ne îndoim. Se crede că Marcion[216], discopolul lui Cerdon, a avut această concepție înaintea lui Mani. Dl Bayle recunoaște că acești oameni au judecat într-un mod jalnic; dar crede că ei nu și-au cunoscut suficient de bine avantajele și nici nu au știut să-și folosească principala armă, anume dificultatea asupra originii răului. El își închipuie că o persoană abilă din partida lor i-ar fi pus în încurcătură pe ortodocși și se pare că, în lipsa altcuiva, el însuși și-a asumat o sarcină atît de puțin necesară în opinia multor oameni. „Nici o ipoteză, scrie el (*Dicționar*., art. *Marcion*, p. 2039), din cele emise de creștini nu evită loviturile ce i se dau: ele triumfă cînd acționează ofensiv; însă își pierd în întregime avantajul cînd trebuie să susțină un atac." El recunoaște că *dualiștii* (cum îi numește împreună cu dl Hyde), adică apărătorii celor două principii, ar fi fost repede puși pe fugă de rațiunile *a priori* luate din natura lui Dumnezeu; dar își imaginează că aceștia triumfă la rîndul lor cînd se ajunge la rațiunile *a posteriori*, luate din existența răului.

145. În *Dicționar*, la articolul *Manihei*, p. 2025, intră în amănunte asupră cărora ne vom opri pentru a lămuri cît de cît subiectul. „Cele mai sigure și cele mai clare idei despre ordine ne învață, spune el, că o ființă care există prin ea însăși, care este necesară, eternă, trebuie să fie unică, infinită, atotputernică și înzestrată cu tot felul de perfecțiuni." Acest raționament ar fi meritat să fie dezvoltat. „Acum trebuie să vedem, continuă el, dacă fenomenele naturii se pot explica ușor prin ipoteza unui singur principiu." Noi am explicat suficient acest lucru, arătînd că există cazuri în care dezordinea la nivelul părții este necesară pentru a produce cea mai mare ordine în întreg. Se pare că dl Bayle cere puțin cam mult, ar vrea să-i arătăm în detaliu cum se leagă răul cu cel mai bun proiect posibil al universului, ceea ce ar constitui o explicație perfectă a

fenomenului: noi însă nu ne vom angaja să i-o dăm şi nici nu sîntem obligaţi, căci nimeni nu ne poate sili să facem ceea ce ne este imposibil în starea-n care ne aflăm. E suficient să observă că nimic nu împiedică răul particular să fie legat de ceea ce este cel mai bine în general. Această explicaţie imperfectă, ce lasă ceva de descoperit în viaţa cealaltă, este suficientă pentru rezolvarea obiecţiilor, nu şi pentru înţelegerea lucrurilor.

146. „Dacă cerurile şi restul universului, adaugă dl Bayle, propovăduiesc gloria, puterea şi unitatea lui Dumnezeu", trebuia să tragem concluzia că o fac întrucît vedem în aceste lucruri ceva întreg şi izolat, ca să spunem aşa; şi ori de cîte ori vedem o asemenea lucrare a lui Dumnezeu, o considerăm atît de împlinită, încît sîntem nevoiţi să-i admirăm priceperea şi frumuseţea; dar cînd nu vedem o lucrare întreagă, atunci cînd cercetăm doar fragmente şi fîşii, nu e de mirare dacă ordinea potrivită nu se arată. Sistemul planetelor noastre alcătuieşte o astfel de lucrare izolată şi perfectă cînd o luăm separat; fiecare plantă, fiecare animal, fiecare om oferă un asemenea exemplu, pînă la un anumit grad de perfecţiune: recunoaştem în el extraordinarul meşteşug al autorului; dar specia umană, în măsura-n care ne este cunoscută, nu-i decît un fragment, o mică parte din cetatea lui Dumnezeu sau din împărăţia spiritelor. Aceasta e prea întinsă pentru noi şi cunoaştem prea puţin pentru a putea remarca extraordinara-i ordine. „Doar omul, notează dl Bayle, această capodoperă a creatorului printre lucrurile vizibile, omul singur, spuneam, furnizează foarte mari obiecţii împotriva unităţii lui Dumnezeu." Claudianus a făcut aceeaşi remarcă, descărcîndu-şi sufletul prin cunoscutele versuri:

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem* etc.

Dar este o idee preconceptă aceea că armonia existentă într-o parte s-ar găsi sub cîrmuirea oamenilor şi, în general, sub cea a spiritelor, dacă întregul ne-ar fi cunoscut. Ar trebui să judecăm operele lui Dumnezeu la fel de-nţelept cum le judeca Socrate pe-ale lui Heraclit spunînd: îmi place ceea ce-am înţeles şi cred că restul nu mi-ar plăcea mai puţin dacă l-aş înţelege.

147. Iată încă o raţiune particulară a dezordinii aparente în cele referitoare la om. Căci Dumnezeu îi dăruieşte o imagine a divinităţii dîndu-i inteligenţa. Într-un fel, Dumnezeu nu intervine în micul departament al acestuia, *ut Spartam quam nactus est ornet***. Nu pătrunde acolo decît într-un mod tainic, căci el oferă fiinţă, forţă,

---

* „Adesea mintea mea şovăielnică era (în părţi deferite) dusă de gînduri" (Claudianus, *Contra Rufinus*, I, 1).

** Pentru ca să împodobească Sparta, pe care o dobîndise.

viață, raţiune, fără a se face văzut. Aici liberul arbitru îşi face jocul său şi Dumnezeu se joacă, să spunem aşa, cu aceşti mici zei pe care a găsit nimerit să-i creeze, la fel cum noi ne jucăm cu copiii, stimulîndu-le sau împiedicîndu-le preocupările, fără ca ei să-şi dea seama, după cum credem de cuviinţă. În propria sa lume sau microcosmos, pe care-o stăpîneşte cum vrea, omul e ca un mic zeu; uneori ştie să facă şi lucrări minunate, arta sa imitînd adesea natura:

Jupiter, in parvo cum cerneret aethera vitro,
Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Aemula naturae est parva reperta manus*.

Dar face şi mari greşeli pentru că se lasă-n voia pasiunilor şi pentru că Dumnezeu îl lasă-n voia lui: îl şi pedepseşte, cînd ca un tată sau un preceptor, formîndu-i şi perfecţionîndu-i pe copii, cînd ca un judecător drept, pedepsindu-i pe cei care-l părăsesc. Cel mai adesea răul se iveşte atunci cînd aceste inteligenţe sau micile lor lumi se ciocnesc. Pe măsură ce se înşală, omul se simte tot mai rău; dar Dumnezeu, printr-o artă minunată, transformă toate defectele micilor lumi în podoabe ale lumii sale mari. La fel se-ntîmplă cu acele născociri perspectiviste în care unele desene frumoase nu par decît confuze pînă ce le raportăm la adevăratul lor punct de vedere sau pînă ce le privim prin intermediul unei lentile ori oglinzi[217]. Doar plasîndu-le bine şi folosindu-ne corect de ele le putem transforma în ornamente ale încăperilor noastre. Astfel, diformităţile aparente ale micilor noastre lumi se regăsesc ca frumuseţi în întreg şi nu conţin nimic opus unităţii unui principiu universal infinit de perfect; din contra, ele sporesc admiraţia pentru înţelepciunea lui, care pune răul în slujba celui mai mare bine.

148. Dl Bayle continuă: „omul este rău şi nefericit; peste tot există închisori şi spitale; istoria nu-i decît o culegere de crime şi nenorociri ale neamului omenesc". Cred că e puţin exagerat: în

---

* „Jupiter, cînd a văzut cerul închis într-un mic glob de cristal,
Rîse şi Celor de Sus spuse aceste cuvinte:
Oare pînă aici a ajuns puterea muritorilor, o zei?
Deja lucrarea mea este în joacă imitată cu un glob fragil.
Legile cerului, credinţa lucrurilor şi legile zeilor,
Pe toate le-a transpus prin arta lui bătrînul siracuzan.
Ce mă mai mir de nevinovatul Salmoneu cu falsul lui tunet?
O mînă slabă s-a găsit emulă a naturii" (Claudianus, *Carmina minora*, 51, 1-6 şi 13-14).

viaţa oamenilor există incomparabil mai mult bine decît rău, aşa cum există incomparabil mai multe case decît închisori. Cît despre virtute şi viciu, aici domneşte un anumit echilibru. Machiavelli a remarcat deja că puţini oameni sînt extrem de răi sau extrem de buni, fapt ce împiedică reuşita multor acţiuni. Mie mi se pare că istoricii greşesc dînd răului mai multă importanţă decît binelui. Scopul principal al istoriei, ca şi al poeziei, trebuie să fie acela de a ne învăţa prudenţa şi virtutea prin exemple şi de a scoate în evidenţă viciul astfel încît să ne stîrnească repulsia, determinîndu-ne să-l evităm.

149. Dl Bayle recunoaşte „că peste tot găsim bine moral şi bine fizic, cîteva exemple de virtute, cîteva exemple de fericire, dar tocmai asta îngreunează lucrurile; căci dacă n-ar exista decît răi şi nefericiţi, spune el, n-ar fi nevoie să se recurgă la ipoteza celor două principii". Admir faptul că acest om deosebit a putut da dovadă de o asemenea înclinaţie spre a susţine ideea existenţei celor două principii şi sînt surprins că nu a ţinut cont că povestea vieţii omeneşti, care constituie istoria universală a speciei umane, s-a aflat dintr-o dată inventată în intelectul divin, laolaltă cu o infinitate de alte poveşti, şi că voinţa lui Dumnezeu i-a atribuit doar existenţa, pentru că această înlănţuire de evenimente urma să se potrivească cel mai bine cu restul lucrurilor spre a rezulta astfel cel-mai-binele. Iar defectele aparente ale întregii lumi, petele de pe-un soare în raport cu care al nostru nu-i decît o rază, îi dezvăluie frumuseţea şi, departe de a o diminua, contribuie la ea, procurînd un bine şi mai mare. Într-adevăr, există două principii, numai că amîndouă sînt în Dumnezeu, şi anume intelectul şi voinţa sa. Intelectul furnizează principiul răului, fără a fi însă întunecat de el, fără a fi el însuşi rău; el reprezintă naturile aşa cum sînt ele în adevărurile eterne; el conţine în sine raţiunea pentru care este răul permis, dar voinţa nu se-ndreaptă decît spre bine. Să adăugăm un al treilea principiu, şi anume puterea; ea precede chiar intelectul şi voinţa; însă ea acţionează aşa cum primul îi arată, iar a doua i-o cere.

150. Unii, Campanella[218], de pildă, au numit aceste trei perfecţiuni ale lui Dumnezeu cele trei *primordialităţi*. Mai mulţi au crezut chiar că ar exista o legătură secretă cu Sfînta Treime; că puterea se raportează la Tată, adică la izvorul divinităţii; că înţelepciunea se raportează la Verbul etern care este numit λόγος de cel mai sublim dintre evanghelişti; că voinţa sau iubirea se raportează la Sfîntul Duh. Aproape toate expresiile sau comparaţiile luate din natura substanţei inteligente o confirmă.

151. Am impresia că dacă dl Bayle ar fi ţinut seama de ceea ce am spus cu privire la principiile lucrurilor, ar fi răspuns la propriile

lui întrebări sau măcar n-ar mai fi continuat să se-ntrebe: „Dacă omul este lucrarea unui singur principiu bun, sfînt, puternic în cel mai înalt grad, poate fi oare expus bolilor, frigului, căldurii, foamei şi însetării, durerii şi suferinţei? oare poate avea atîtea înclinaţii rele? oare poate comite atîtea crime? Iar Sfinţenia suverană putea ea produce o creatură nefericită? Puterea suverană, împreună cu bunătatea infinită nu şi-ar copleşi lucrarea numai cu bine şi n-ar îndepărta de ea tot ce-ar putea s-o îndurereze ori s-o tulbure?" În al său *Hamartigenius*, Prudenţiu exprima aceeaşi dificultate:

> Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
> Non refert auctor fuerit, factorve malorum,
> Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
> Cum possit prohibere, sinat; quod si velit omnes
> Innocuos agere Omnipotens, nec sancta voluntas
> Degeneret, facto nec se manus inquinet ullo.
> Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
> Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
> Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
> Non abolet, longoque sinit grassarier usu*.

Noi însă am lămurit suficient punctul acesta. Omul însuşi este la originea relelor sale; aşa cum este, aşa era şi ca idee. Dumnezeu, mînat de raţiuni indispensabile înţelepciunii, a hotărît să-l admită în existenţă aşa cum este. Poate că dl Bayle şi-ar fi dat seama de originea răului stabilită de mine, dacă ar fi îmbinat înţelepciunea cu puterea lui Dumnezeu, cu bunătatea şi cu sfinţenia sa. În treacăt, voi adăuga că sfinţenia sa nu este altceva decît suprema treaptă a bunătăţii, aşa cum crima, care i se opune, este tot ce poate fi mai rău în rău.

152. Dl Bayle îi pune faţă în faţă pe Melissos[219], filosof grec, apărător al unităţii principiului şi poate chiar al unităţii substanţei, şi pe Zoroastru, ca fiind primul autor al dualităţii. Zoroastru admite că ipoteza lui Melissos este mai conformă ordinii şi raţiunilor *a priori*, dar neagă faptul că este conformă experienţei şi raţiunilor *a*

---

* „Dacă Dumnezeu nu voieşte ca răul să existe, de ce nu-l împiedică? zise.
Nu contează că este autorul sau creatorul relelor,
Sau că permite ca operele celemai frumoase să fie preschimbate în defecte criminale,
Cînd poate să interzică aceasta; dacă ar vrea Atotputernicul
Ca toţi să trăiască nevinovaţi, nici voinţa cea sfîntă
N-ar degenera, nici mîinile nu s-ar păta cu nici o faptă rea.
Aşadar, Domnul a întemeiat răul, pe care-l priveşte din înalt,
Şi îl îngăduie şi-l lasă să se exercite, ca şi cum l-ar fi creat el însuşi.
Şi într-adevăr l-a creat, fiindcă, putînd să-l îndepărteze,
Nu-l desfiinţează şi-i îngăduie să se răspîndească într-o lungă exercitare" (Prudenţiu, *Hamartigeneius*, 640-649).

posteriori. „Vă depăşesc, spune Zoroastru, în explicarea fenomenelor, care este şi principala calitate a unui bun sistem." Dar după părerea mea, aceasta nu constituie cîtuşi de puţin o explicaţie nemaipomenită a unui fenomen, atunci cînd i se atribuie un principiu precis: răului, un *principium maleficum*; frigului, un *primum frigidum**: nimic mai simplu şi mai banal decît asta. E ca şi cum cineva ar spune că peripateticienii îi depăşesc pe noii matematicieni în explicarea fenomenelor astrale, atribuindu-le astrelor în mod deliberat inteligenţe care să le conducă; întrucît după aceasta este uşor de priceput de ce planetele îşi croiesc calea cu atîta exactitate; altminteri, e nevoie de multă geometrie şi meditaţie pentru a înţelege cum greutatea planetelor, care le duce spre soare, împreună cu un vîrtej ce le poartă cu sine, sau asociată propriei lor impetuozităţi, poate determina mişcarea eliptică a lui Kepler, ce corespunde atît de bine aparenţelor. Un om incapabil să aprecieze speculaţiile profunde îi va aproba mai degrabă pe peripateticieni şi-i va lua pe matematicienii noştri drept visători. Cine ştie ce adept al lui Galenus va face la fel în raport cu posibilităţile şcolii: va admite doar un chilifer, un chimifer şi un sanguifer şi le va distribui special pentru fiecare operaţie; va fi convins că a făcut minuni şi îşi va bate joc de ceea ce va numi el himerele modernilor, care pretind că pot explica din punct de vedere mecanic ce se întîmplă în organismul animal.

153. Explicarea cauzei răului printr-un principiu particular, *per principium maleficum*, este de aceeaşi natură. Răul nu are nevoie de el, nu mai mult decît frigul şi tenebrele: nu există *primum frigidum* şi nici principiul tenebrelor. Răul însuşi nu vine decît dintr-o privaţiune; pozitivul nu intră în el decît prin concomitenţă, aşa cum activul intră prin concomitenţă în frig. Vedem că, îngheţînd, apa este aptă să spargă ţeava de puşcă în care este închisă; totuşi, frigul presupune o anumită lipsă a forţei. El nu vine decît din diminuarea unei mişcări care îndepărtează particulele fluidelor. În timp ce mişcarea care îndepărtează se diminuează în apă din cauza frigului, particulele de aer comprimat ascunse în apă se adună; mărindu-se, ele devin capabile să acţioneze în exteriorul lor prin propria lor forţă. Căci rezistenţa pe care o găsesc în apă suprafeţele părţilor de aer, care se opune acestui efort al părţilor de a se dilata, este mai mică şi, prin urmare, efectul aerului este mai mare în bulele mari de aer decît în cele mici, deşi bulele mici, alipite, ar realiza aceeaşi masă ca bulele mari. Pentru că rezistenţele, adică suprafeţele, cresc ca pătratele numerelor; iar eforturile, conţinuturile deci, sau soliditătile sferelor de aer comprimat cresc precum cubul diametrului. Astfel, doar prin accident privaţiunea include

* Principiu malefic; frig primordial.

acţiune şi forţă. Am arătat mai sus cum este suficientă privaţiunea pentru a cauza eroarea şi răutatea; şi cum ajunge Dumnezeu să le suporte fără ca-n el să existe vreo înclinaţie spre rău. Răul vine din lipsă; pozitivul şi acţiunea se nasc din el prin accident, aşa cum forţa se naşte din frig.

154. Ceea ce dl Bayle le atribuie paulicienilor (p. 2323) nu-i deloc concludent, şi anume faptul că liberul arbitru trebuie să provină din două principii, pentru a se putea orienta spre bine şi spre rău; căci, fiind simplu în el însuşi, ar trebui să provină mai curînd dintr-un principiu neutru, dacă acest raţionament s-ar confirma. Însă liberul arbitru se-ndreaptă spre bine, iar dacă întîlneşte răul, îl întîlneşte prin accident şi pentru că răul e ascuns sub bine, parcă mascat. Cuvintele pe care Ovidiu i le atribuie Medeei,

> Video meliora proboque,
> Deteriora sequor*,

semnifică faptul că binele cinstit este depăşit de binele plăcut, care face o impresie mai puternică asupra sufletelor, cînd ele sînt tulburate de pasiuni.

155. În rest, dl Bayle însuşi furnizează un răspuns bun lui Melissos; însă îl combate ceva mai încolo. Iată spusele sale (p. 2025): „Dacă Melissos va consulta noţiunile ordinii, va răspunde că omul nu era deloc rău cînd l-a făcut Dumnezeu; va spune că omul a primit de la Dumnezeu o stare fericită, dar întrucît nu a urmat luminile conştiinţei care, după intenţia creatorului, trebuiau să-l conducă pe calea virtuţii, a devenit rău şi a meritat ca Dumnezeu, bun în cel mai înalt grad, să-l facă să simtă efectele mîniei sale. Deci nu Dumnezeu este cauza răului moral; dar este cauza răului fizic, deci a pedepsirii răului moral, pedeapsă care, departe de a fi incompatibilă cu principiul bun în cel mai înalt grad, emană în mod necesar dintr-unul din atributele sale, adică din justiţia lui, care nu-i este mai puţin esenţială decît bunătatea. Acest răspuns, cel mai rezonabil din cîte-ar fi putut da Melissos, este în fond frumos şi solid; dar poate fi combătut prin ceva mai specios, mai orbitor. Şi anume prin obiecţia lui Zoroastru, care spune că *principiul infinit de bun trebuia să creeze omul nu numai fără răul actual, dar şi fără nici o înclinaţie către rău; că Dumnezeu, prevăzînd păcatul cu toate urmările lui, trebuia să-l împiedice; că ar fi trebuit să determine omul la binele moral şi să nu-i lase nici o putere să încline spre crimă.*" E uşor de spus aşa ceva, dar imposibil de realizat respectînd principiile ordinii: nu s-ar fi putut executa fără

---

* „Văd pe cele mai bune şi le aprob, dar urmez pe cele mai rele" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 20, *ed.cit.*).

miracole perpetue. Ignoranţa, eroarea şi răutatea îşi succed firesc în animale făcute asemenea nouă: trebuia, prin urmare, ca această specie să lipsească din univers? Nu mă îndoiesc că, în ciuda tuturor slăbiciunilor, ea e prea importantă pentru ca Dumnezeu să fi consimţit s-o suprime.

156. Dl Bayle, în articolul intitulat *Paulicieni*, inclus în *Dicţionar*, continuă ceea ce-ncepuse să dezvolte în articolul despre manihei. După el (p. 2330, litera H), ortodocşii admit două principii prime, făcînd din diavol autorul păcatului. Dl Becker[220], ministrul anterior al Amsterdamului, autor al unei cărţi numite *Lumea vrăjită*, a scos în evidenţă această idee spre a ne face să înţelegem că nu trebuie să-i dăm diavolului nici o putere şi nici o autoritate ce l-ar pune în aceeaşi situaţie cu Dumnezeu; aici are dreptate, numai că împinge consecinţele prea departe. Şi autorul scrierii intitulate Ἀποκατάστασις πάντων[221] crede că dacă diavolul n-ar fi niciodată învins şi deposedat, dacă şi-ar păstra prada, dacă i-ar aparţine titlul de invincibil, atunci ar pricinui un neajuns gloriei lui Dumnezeu. Jalnic avantaj este acela de a-i păstra pe cei pe care i-ai sedus, pentru a fi mereu pedepsit o dată cu ei. Cît despre cauza răului, e drept că diavolul este autorul păcatului; dar originea păcatului vine de mai departe, izvorul lui este în imperfecţiunea originară a creaturilor: aceasta le face capabile să păcătuiască; iar în înlănţuirea lucrurilor există circumstanţe ce fac ca această putere să fie pusă-n act.

157. Înainte de cădere, diavolii erau nişte îngeri ca toţi ceilalţi, iar conducătorul lor era, se pare, chiar unul dintre cei mai importanţi; dar în acest punct Scriptura nu ne lămureşte suficient. Pasajul din Apocalipsă care vorbeşte despre lupta cu dragonul ca despre o viziune ce lasă loc la multe îndoieli şi nu dezvoltă îndeajuns un lucru despre care ceilalţi autori religioşi nu vorbesc aproape deloc. Nu-i momentul să intrăm în această dezbatere şi trebuie să recunoaştem aici că opinia comună convine cel mai mult textului sacru. Dl Bayle examinează cîteva răspunsuri ale sfîntului Vasile, Lactanţiu[222] şi alţii în ceea ce priveşte originea răului; dar cum ele au drept subiect răul fizic, prefer să amîn discuţia şi voi continua să examinez dificultăţile legate de cauza morală a răului moral şi pe care le aflăm în mai multe locuri din scrierile preceptului nostru autor.

158. El combate îngăduirea acestui rău şi ar dori să recunoaştem că Dumnezeu îl vrea. Citează spusele lui Calvin (despre Geneză, cap. 3): „Urechile unora sînt ofensate cînd spunem că Dumnezeu l-a vrut. Dar, fie-mi iertat, ce altceva este permiterea de către cel care are dreptul să interzică sau, mai curînd, care ţine lucrul în mînă, decît un act de voinţă?" Dl Bayle explică aceste vorbe ale lui Calvin şi pe cele precedente ca şi cum ar recunoaşte că Dumnezeu a dorit căderea lui Adam, dar nu ca pe o crimă, ci sub o altă noţiune

oarecare ce nu ne este cunoscută. Citează unii cazuişti puţin cam pripiţi, care spun că un fiu poate dori moartea tatălui său nu pentru că ea este un rău pentru tată, ci în măsura-n care este un bine pentru moştenitorii lui (*Rép. aux quest.*, cap. 147, p. 850). Calvin, după părerea mea, spune doar că Dumnezeu a vrut ca omul să cadă dintr-o anumită cauză, necunoscută nouă. În fond, cînd e vorba de o voinţă decisivă, adică de un decret, aceste distincţii sînt inutile: dacă e adevărat că vrem o acţiune, o vrem cu toate calităţile ei. Dar cînd avem de-a face cu o crimă, Dumnezeu nu poate decît să vrea să o permită: crima nu e nici scop, nici mijloc, e doar o condiţie *sine qua non*. Aşadar, ea nu este obiectul unei voinţe directe, după cum am arătat mai sus. Dumnezeu nu o poate împiedica fără a acţiona împotriva a ceea ce-şi datorează sieşi, fără a face ceva mai rău decît crima omului, fără a încălca regula celui mai mare bine. Cum am remarcat deja, ar însemna practic să distrugă divinitatea. Aşadar, Dumnezeu este obligat, printr-o necesitate morală care se află în el însuşi, să îngăduie răul moral al creaturilor. Exact acesta este cazul în care voinţa unui înţelept nu-i decît permisivă. Am spus-o deja: este obligat să permită crima celuilalt atunci cînd nu o poate împiedica fără a se abate de la ceea ce-şi datorează sieşi.

159. „Dar dintre toate combinaţiile infinite, spune dl Bayle la p. 853, lui Dumnezeu i-a plăcut să aleagă una în care Adam trebuia să păcătuiască şi a făcut-o viitoare prin decretul său, preferabil în raport cu toate celelalte." Foarte bine, înseamnă că vorbim aceeaşi limbă, cu condiţia să avem în vedere combinaţii care compun întregul univers. „Niciodată nu-i veţi face pe oameni să-nţeleagă, adaugă el, că Dumnezeu n-a vrut ca Adam şi Eva să păcătuiască, de vreme ce a respins toate combinaţiile în care ei n-ar fi păcătuit." Dar aceasta este foarte uşor de înţeles în general, prin tot ceea ce am spus pînă acum. Această combinaţie ce formează întregul univers este cea mai bună: deci Dumnezeu nu se poate obţine să n-o aleagă fără a face o greşeală; şi decît s-o facă, lucru absolut neconvenabil pentru el, permite greşeala sau păcatul omului, care este cuprins în această combinaţie.

160. Dl Jaquelot[223], împreună cu alte persoane pricepute, nu se îndepărtează de părerea mea, ca atunci cînd scrie la p. 186 din al său *Traité sur la conformité de la foi avec la raison*: „Cei care se preocupă de aceste dificultăţi par să aibă vederea prea îngustă şi să reducă toate planurile lui Dumnezeu la propriile lor interese. Cînd Dumnezeu a alcătuit universul, nu avea altă imagine decît a lui însuşi şi a propriei sale glorii; astfel încît dacă noi am cunoaşte toate creaturile, diversele lor combinaţii şi diferitele raporturi, am înţelege fără greutate că universul răspunde perfect înţelepciunii infinite a Atotputernicului." În alt loc, spune (p. 232): „Presupunînd

prin absurd că Dumnezeu nu a putut să împiedice folosirea nepotrivită a liberului arbitru fără a-l anula, vom cădea de acord că, înţelepciunea şi gloria sa determinîndu-l să formeze creaturi libere, această raţiune puternică trebuia să învingă supărătoarele urmări pe care le-ar putea avea libertatea." Am încercat să dezvolt această idee prin raţiunea celui-mai-mare-bine şi prin necesitatea morală, existentă în Dumnezeu, de a face această alegere, în ciuda păcatului cîtorva creaturi care îi este asociat. Cred că am tăiat totul pînă la rădăcina dificultăţii: totuşi, pentru a lămuri subiectul, sînt încîntat să-mi aplic principiul la dificultăţile particulare ale dlui Bayle.

161. Iată una dintre ele, propusă în următorii termeni (cap. 148, p. 856): „Ar ţine oare de bunătatea unui principe 1^0 să dea mai întîi la o sută de mesageri atîţia bani cîţi ar fi necesari pentru o călătorie de două sute de leghe; 2^0 să promită o recompensă tuturor celor care şi-ar încheia călătoria fără a se fi împrumutat şi să-i ameninţe cu închisoarea pe toţi cei cărora nu le-ar fi ajuns banii; 3^0 să aleagă o sută de persoane dintre care ar şti clar că numai două ar merita recompensa, ceilalţi nouăzeci şi opt trebuind să-şi găsească în drum fie o amantă, fie un jucător de cărţi, fie orice altceva care i-ar face să cheltuiască banii, şi pe care el însuşi ar fi avut grijă să-i aşeze în anumite locuri ale drumului; 4^0 să întemniţeze nouăzeci şi opt de mesageri imediat ce s-ar întoarce? Oare nu-i evident că nu ar manifesta nici un fel de bunătate faţă de ei şi că, din contra, le-ar destina nu recompensa promisă, ci închisoarea? Ar merita-o, fie; dar cel care ar fi vrut ca ei s-o merite şi i-ar fi pus pe calea infailibilă de a o merita, ar fi el demn să fie numit bun, sub pretextul că i-ar fi recompensat pe ceilalţi doi?" Fireşte, nu din această raţiune ar merita titlul de bun; dar se pot ivi şi alte circumstanţe, capabile să-l facă demn de laudă, pentru că el s-a folosit de acest artificiu pentru a-i cunoaşte pe acei oameni, pentru a-i selecta, aşa cum Ghedeon s-a slujit de cîteva mijloace extraordinare pentru a-i alege pe soldaţii cei mai viteji şi mai puţin pretenţioşi. Şi dacă prinţul ar cunoaşte deja firea tuturor mesagerilor, nu poate deloc să-i pună la această încercare pentru a-i face cunoscuţi şi celorlalţi? Deşi aceste motive nu sînt aplicabile lui Dumnezeu, ele nu ne împiedică să înţelegem că o acţiune ca aceea a prinţului poate părea absurdă cînd o desprindem de circumstanţele care-i pot arăta cauza. Cu atît mai mult, trebuie să judecăm că Dumnezeu a procedat bine, şi ne-am da seama de aceasta dacă am şti tot ce a făcut.

162. Dl Descartes, într-o scrisoare către principesa Elisabeth [224] (vol. I, scrisoarea 10), s-a folosit de o altă comparaţie pentru a pune în acord libertatea omului cu atotputernicia lui Dumnezeu. El îşi imaginează „un monarh care a interzis duelurile şi care, ştiind cu certitudine că doi gentilomi se vor bate, dacă se vor întîlni, ia

măsuri infailibile pentru a-i face să se întîlnească. Într-adevăr, ei se întîlnesc şi se duelează : nerespectarea legii este o urmare a liberului lor arbitru ; sînt pasibili de pedeapsă. Ceea ce poate face un rege în privinţa unor acţiuni libere ale supuşilor săi, Dumnezeu, care are o putere şi o preştiinţă infinite, o face în mod infailibil cu privire la toate faptele oamenilor. Şi înainte ca el să ne fi trimis în această lume, a ştiut cu exactitate care vor fi toate înclinaţiile voinţei noastre, căci el însuşi le-a pus în noi şi tot el a rînduit toate celelalte lucruri din afara noastră, pentru a face ca anumite obiecte să se înfăţişeze simţurilor noastre într-un anumit moment, ocazie în care el a ştiut că liberul nostru arbitru ne va determina la un anumit lucru şi astfel l-a şi vrut; dar n-a vrut deloc să ne constrîngă din acest motiv. Şi cum, în regele nostru, putem distinge două grade ale voinţei : unul prin care a vrut ca gentilomii să se dueleze, de vreme ce a făcut în aşa fel încît să se întîlnească; iar celălalt, prin care nu a vrut-o, de vreme ce a interzis duelurile, tot astfel, teologii deosebesc în Dumnezeu o voinţă absolută şi independentă, prin care vrea ca toate lucrurile să se facă aşa cum se fac; şi o altă voinţă care este relativă, raportîndu-se la meritele sau la lipsa de merite ale oamenilor, prin care vrea să ne supunem legilor lui." (Descartes, scrisoarea 10 din vol. I, pp. 51-52. Comparaţi cu aceasta ceea ce dl Arnauld, vol. 2, p. 288 şi urm. din *Réflections sur le système de Malebranche*[225], citează din Toma d'Aquino despre voinţa antecedentă şi consecventă a lui Dumnezeu.)

163. Iată răspunsul dlui Bayle (*Rép. aux quest.*, cap. 154, p. 943): „Mi se pare că acest mare filosof înşală mult. În acest monarh n-ar exista nici un grad de voinţă, nici mic, nici mare, ca gentilomii să se supună legii şi să nu se bată. El voia de-a dreptul şi mai presus de orice ca ei doi să se dueleze. Ceea ce nu i-ar dezvinovăţi : ei nu şi-ar urma decît pasiunea; nu ar şti că ei se conformează voinţei suveranului lor. Dar acesta ar fi cu adevărat cauza morală a luptei lor şi n-ar dori-o mai mult dacă le-ar insufla pofta de-a se lupta sau dacă le-ar ordna. Închipuiţi-vă doi prinţi, fiecare dorind ca fiul său cel mare să se otrăvească. Unul foloseşte constrîngerea, iar celălalt se mulţumeşte să cauzeze în mod clandestin o durere pe care-o ştie suficient de puternică încît să-l împingă pe fiul său să se otrăvească. Vă veţi mai îndoi că voinţa ultimului ar fi mai puţin completă decît voinţa celui dintîi? Dl Descartes presupune un fapt fals şi nu rezolvă deloc dificultatea."

164. Trebuie să recunoaştem că dl Descartes vorbeşte cam fără menajament despre voinţa lui Dumnezeu în privinţa răului, spunînd nu numai că Dumnezeu a ştiut că liberul nostru arbitru ne va determina la un anumit lucru, ci că aşa a şi vrut, deşi n-a vrut să-l îngrădească prin aceasta. La fel de dur vorbeşte şi în cea de a opta

scrisoare din acelaşi volum, spunînd că în mintea omului nu intră nici cel mai neînsemnat gînd pe care Dumnezeu să nu-l vrea şi să nu-l fi vrut de-o veşnicie întreagă. Calvin n-a spus niciodată nimic mai aspru; şi toate acestea nu ar putea fi scuzate decît subînţelegînd existenţa unei voinţe permisive. Soluţia dlui Descartes se reduce la distincţia dintre voinţa semnului şi voinţa bunului plac (*inter voluntatem signi et beneplaciti*), pe care modernii au preluat-o de la scolastici în ceea ce priveşte termenii, dar căreia i-au atribuit un sens diferit de cel comun la cei antici. E drept că Dumnezeu poate porunci ceva fără a dori ca acel lucru să se facă, aşa cum i-a ordonat lui Avraam să-şi sacrifice fiul: el voia ascultarea, şi nu acţiunea ca atare. Dar atunci cînd Dumnezeu porunceşte acţiunea virtuoasă şi interzice păcatul, el vrea cu adevărat ceea ce ordonă; însă o face numai printr-o voinţă antecedentă, cum am explicat în repetate rînduri.

165. Comparaţia dlui Descartes nu e cîtuşi de puţin satisfăcătoare, dar poate deveni. Ar trebui să schimbăm puţin faptul, inventînd vreun motiv care să-l oblige pe prinţ să realizeze sau să permită întîlnirea celor doi. Trebuie, de pildă, ca ei să fie împreună în armată sau în alte funcţii indispensabile, ceea ce prinţul însuşi nu ar putea împiedica fără a-şi compromite Statul. Ca şi cum, de exemplu, dacă absenţa unuia ori a altuia ar determina dispariţia unui mare număr de persoane din partida sa ori i-ar face pe soldaţi să cîrtească, ar provoca vreo mare dezordine. Aşadar, în acest caz putem spune că prinţul nu vrea deloc duelul: ştie că va fi, dar totuşi îl permite. Căci preferă să permită păcatul altcuiva decît să comită el însuşi unul. Adaptată, comparaţia astfel rectificată poate fi aşadar de folos, cu condiţia să semnalăm diferenţa existentă între Dumnezeu şi prinţ. Prinţul e obligat la această permisiune prin neputinţa lui; dar Dumnezeu, putînd tot ceea ce este posibil, nu îngăduie păcatul decît pentru că oricui altcuiva îi este absolut imposibil să facă altceva mai bun. Poate că acţiunea prinţului nu e fără regrete, fără durere. Regretul vine chiar din imperfecţiunea lui, pe care-o simte; în aceasta constă neplăcerea. Dumnezeu e incapabil de acest sentiment şi nici nu-i găseşte motiv; el îşi simte în mod infinit propria-i perfecţiune şi putem spune chiar că imperfecţiunea creaturilor luate separat se transformă în perfecţiune în raport cu întregul şi că ea înseamnă un surplus de glorie pentru Creator. Ce putem vrea mai mult, cînd posedăm o înţelepciune imensă, cînd sîntem pe cît de înţelepţi pe atît de puternici, cînd putem totul şi cînd avem cel mai mare bine?

166. O dată înţelese aceste lucruri, mi se pare că sîntem suficient de călîţi împotriva celor mai puternice şi celor mai aprinse obiecţii. Noi nu le-am ascuns deloc: dar există cîteva pe care le vom atinge

doar în treacăt, pentru că prea sînt infame. Remonstranţii şi dl Bayle (*Rép. au provinc.*, sfîrşitul cap. 152, p. 919, vol. 3) îl invocă pe sfîntul Augustin, spunînd că *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis**: în acelaşi sens este citat Seneca, *de Benef.*, l. 6, cap. 36, 37. Recunosc că am avea întru cîtva dreptate să replicăm în felul acesta celor care ar crede că Dumnezeu nu a avut alt motiv de a îngădui păcatul decît planul său, anume de a avea de ce să-şi exercite justiţia punitivă împotriva majorităţii oamenilor, iar bunătatea – faţă de un mic număr de aleşi. Dar trebuie să apreciem că în ceea ce priveşte permiterea păcatului, Dumnezeu a avut raţiuni mai demne de el şi mai profunde în raport cu noi. Unii au îndrăznit să compare procedeul lui Dumnezeu cu cel al unui Caligula, care îşi scrie edictele cu litere aşa de mici şi le afişează într-un loc atît de înalt, încît nu este cu putinţă să fie citite; sau cu cel al unei mame care neglijează onoarea fiicei sale pentru a-şi atinge interesele; sau cu cel al reginei Caterina de Medici, despre care se spune că a fost complice a domnişoarelor ei la aventurile galante, pentru a afla intrigile mai-marilor curţii; şi chiar cu cel al lui Tiberiu care, cu ajutorul excepţional al călăului, a făcut astfel încît legea care interzicea ca o fecioară să fie supusă torturii obişnuite să nu se aplice în cazul fiicei lui Seianus. Ultima comparaţie a fost avansată de Pierre Bertius[226], pe atunci arminian, dar care în cele din urmă s-a integrat comunităţii romane. S-a mai făcut o paralelă şocantă între Dumnezeu şi Tiberiu, citată de-a lungul întregii lucrări a lui Andreas Carolus[227], *Memorabilia ecclesiastica,* din secolul trecut, după cum remarcă dl Bayle. Bertius a folosit-o împotriva gomarienilor. Cred că astfel de argumente nu-şi au locul decît împotriva celor ce pretind că justiţia e ceva arbitrar în raport cu Dumnezeu; sau că el are o putere despotică, ce poate ajunge pînă la a-i putea condamna pe cei nevinovaţi; sau, în fine, că nu binele este motivul acţiunilor lor.

167. În aceeaşi perioadă, a fost concepută o satiră ingenioasă contra gomarienilor, intitulată *Fur praedestinatus, De gepredestineerde Dief*[228], în care este introdus un hoţ condamnat la spînzurătoare, care îi atribuie lui Dumnezeu tot răul săvîrşite de el, care se crede predestinat mîntuirii în pofida faptelor rele şi îşi închipuie că această încredere îi este suficientă şi bate cu argumente *ad hominem* un preot contraremonstrant chemat să-l pregătească pentru moarte: dar în cele din urmă hoţul este convertit de un fost pastor destituit din cauza arminianismului şi pe care temnicerul, fiindu-i milă de criminal şi de slăbiciunea preotului, i l-a adus pe ascuns în celulă.

* Este o crudă milă aceea de a voi ca cineva să fie nenorocit pentru a-ţi fi milă de el.

Acestui pamflet i s-au dat replici, însă răspunsurile la satire nu sînt niciodată la fel de amuzante ca satirele înseşi. Dl Bayle (*Rép. au provinc.*, cap. 154, vol. 3, p. 938) spune că lucrarea a fost tipărită în Anglia în vremea lui Cromwell şi se pare că n-a fost informat că aceasta nu este decît o traducere după originalul flamand, cu mult mai vechi. Mai adaugă că doctorul George Kendall[229] a respins-o cu argumente la Oxford, în 1657, sub titlul *Fur pro tribunali* şi că acolo este inclus şi dialogul. Dialogul presupune, împotriva adevărului, că aşa-numiţii contraremonstranţi fac din Dumnezeu cauza răului şi că predică un fel de predestinare de tip mahomedan, în care este indiferent dacă faci bine sau rău şi în care, pentru a fi predestinat, e suficient să-ţi închipui că eşti astfel. Ei n-au intenţia să meargă atît de departe; totuşi, e drept că printre ei există cîţiva supralapsari şi alţii cărora le vine greu să-şi explice justiţia lui Dumnezeu, principiile pietăţii şi moralei oamenilor, întrucît concep un despotism în Dumnezeu şi cer ca omul să se lase pătruns fără nici o raţiune de absoluta certitudine a alegerii lui, ceea ce poate avea urmări primejdioase. Dar toţi cei care recunosc că Dumnezeu produce cel mai bun plan, că el l-a ales dintre toate ideile posibile ale universului, că acolo el găseşte pe omul împins de imperfecţiunea originară a creaturii să abuzeze de liberul său arbitru şi să se cufunde în mizerie; că Dumnezeu împiedică păcatul şi mizeria atît cît i-o permite perfecţiunea universului, care e o prelungire a propriei perfecţuni, aceştia, spuneam, ne arată mai clar că intenţia lui Dumnezeu este cea mai dreaptă şi cea mai sfîntă din lume, că numai creatura e vinovată, că limitarea ori imperfecţiunea ei originară este sursa răutăţii ei, că reaua-voinţă este singura cauză a mizeriei, că nu am putea fi destinaţi mîntuirii, fără a fi destinaţi şi sfinţeniei copiilor lui Dumnezeu, şi că orice speranţă de a ne număra printre aleşi nu se poate întemeia decît pe bunăvoinţa pe care-o resimţim prin graţia lui Dumnezeu.

168. Explicaţiei noastre privitoare la cauza morală a răului moral îi sînt opuse şi consideraţii metafizice; dar ele ne vor încurca şi mai puţin, de vreme ce am înlăturat obiecţiile aduse din raţiuni morale şi care impresionau mai mult. Consideraţiile metafizice se referă la natura *posibilului* şi a *necesarului*; ele se îndreaptă împotriva fundamentului stabilit de noi, că Dumnezeu a ales cea mai bună din toate lumile posibile. Au existat filosofi care au susţinut că nu există nimic posibil în afară de ceea ce se-ntîmplă efectiv. Tot ei au crezut sau au putut crede că totul este în mod absolut necesar. Unii au fost de această părere pentru că admiteau o necesitate brută şi oarbă în cauza existenţei lucrurilor: şi pe aceştia avem cele mai multe motive să-i combatem. Dar există alţii care nu se înşală decît pentru că folosesc termenii în exces. Ei confundă necesitatea morală

cu necesitatea metafizică: îşi închipuie că Dumnezeu, neputînd să nu facă cel-mai-binele, înseamnă că libertatea lui e îngrădită şi dă lucrurilor această necesitate pe care filosofii şi teologii încearcă să o evite. Cu aceşti autori avem discuţii doar asupra cuvintelor folosite, cu condiţia ca ei să fie efectiv de acord că Dumnezeu alege şi face cel-mai-binele. Mai există însă şi alţii care merg mai departe: cred că Dumnezeu ar fi putut face mai bine; este o concepţie care trebuie respinsă, căci deşi nu-i refuză cu totul lui Dumnezeu înţelepciunea şi bunătatea, cum fac adepţii necesităţii oarbe, totuşi le limitează; ceea ce înseamnă că lezează suprema lui perfecţiune.

169. Problema posibilităţii lucrurilor care nu se întîmplă niciodată a fost deja examinată de antici. Se pare că Epicur, încercînd să conserve libertatea şi să evite o necesitate absolută, a susţinut, după Aristotel, că viitorii contingenţi nu sînt deloc capabili de un adevăr determinat. Căci dacă ieri era adevărat că astăzi voi scrie, nu se putea să nu se întîmple acest lucru: era deja necesar; şi, din acelaşi motiv, aşa era de-o veşnicie întreagă. Astfel, tot ceea ce se întîmplă este necesar şi e imposibil să se-ntîmple altfel. Dar nefiind aşa, ar rezulta, după el, că viitorii contingenţi nu au adevăr determinat. Pentru a-şi susţine ideea, Epicur nu s-a putut abţine să nu nege primul şi cel mai mare principiu al adevărurilor raţiunii: a negat faptul că orice enunţ trebuie să fie ori adevărat, ori fals. Şi iată în ce fel Epicur era scos din sărite: Negaţi că ieri era adevărat că astăzi voi scrie, deci era fals. Om cumsecade, neputînd să admită această concluzie, el a fost obligat să spună că nu era nici adevărat, nici fals. După aceasta, el nu mai are nevoie să fie combătut; iar Chrysippos se putea lipsi de osteneala de-a confirma marele principiu al contradicţiei, după cum ne spune Cicero în a sa scriere *De fato*: „Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne 'Αξίωμα aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecumque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum*." Dl Bayle observă (*Dicţion.*, art. *Epicur*, litera T, p. 1141) că „nici unul, nici celălalt din cei doi mari filosofi (Epicur

* „Chrysippos îşi încordează toţi muşchii pentru a convinge că orice 'Αξίωμα este sau adevărată, sau falsă. Încît, într-adevăr, Epicur se teme că, dacă concede aceasta, trebuie să conceadă că orice se întîmplă se întîmplă prin destin; dacă într-adevăr una din axiome este adevărată din eternitate, este determinată; dacă este determinată, este necesară; astfel, socoteşte confirmate şi necesitatea, şi destinul; aşa încît Chrysippos se teme că, dacă nu menţine că tot ce se enunţă este sau adevărat, sau fals, nu poate afirma că toate se întîmplă prin destin din cauzele externe ale lucrurilor viitoare." (Cicero, *De fato*, X, 21).

şi Chrysippos) nu a înţeles că adevărul următoarei maxime: *Orice propoziţie este adevărată sau falsă* este independent de ceea ce numim *fatum*: aşadar, ea nu putea folosi ca dovadă a existenţei acestui *fatum*, aşa cum se temea Epicur şi pretindea Chrysippos. Chrysippos nu ar fi putut accepta, fără a-şi pricinui singur un neajuns, că există propoziţii care nu sînt nici adevărate, nici false; dar nici nu cîştiga nimic stabilind contrariul. Căci fie că există cauze libere, fie că nu există, rămîne la fel de adevărat că propoziţia *Marele Mogul va merge mîine la vînătoare* este adevărată sau falsă. Pe bună dreptate, următorul discurs al lui Tiresias a fost considerat ridicol: *Tot ceea ce voi spune se va întîmpla sau nu, căci marele Apollo îmi dăruieşte facultatea de a profetiza.* Dacă prin absurd nu ar exista Dumnezeu, ar fi totuşi sigur că tot ce ar prezice cel mai mare nebun din lume s-ar întîmpla sau nu s-ar întîmpla. La aceasta n-au luat aminte nici Chrysippos, nici Epicur." Cicero, în cartea I, *De natura deorum*, a judecat foarte bine subterfugiile epicureicilor (cum remarcă şi dl Bayle către sfîrşitul aceleiaşi pagini), spunînd că ar fi mai puţin ruşinos să recunoască faptul că nu pot răspunde adversarului decît să recurgă la asemenea răspunsuri. Totuşi, vom vedea că dl Bayle însuşi a confundat ceea ce este sigur cu ceea ce este necesar, atunci cînd a pretins că alegerea cel-mai-binelui făcea lucrurile necesare.

170. Să ne oprim acum la posibilitatea lucrurilor care nu se-ntîmplă niciodată şi să redăm exact cuvintele dlui Bayle, deşi cam dezlînate. Iată ce spune în *Dicţionar* (art. *Chrysippos*, litera S, p. 929): „Foarte celebra dispută dintre lucrurile posibile şi lucrurile imposibile îşi datora apariţia doctrinei stoicilor cu privire la destin. Era vorba de a şti dacă, printre lucrurile care n-au fost şi nu vor fi niciodată, există şi unele posibile; sau dacă tot ceea ce nu este, tot ceea ce n-a fost niciodată, tot ceea ce nu va fi niciodată, ar fi imposibil. Un faimos dialectician al Şcolii din Megara pe nume Diodor [230] a răspuns negativ primei întrebări şi afirmativ celei de-a doua; Chrysippos însă l-a combătut vehement. Iată două pasaje din Cicero (epist. 4, cartea 9, *ad familiar.*): Περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Nunc vide, utra te κρίσις magis delectet: Χρυσιππεία ne, an haec; quam noster Diodotus (un stoic care locuise multă vreme la Cicero) non concoquebat*. – Acesta este un extras dintr-o scrisoare trimisă de Cicero lui Varro. El expune mai pe larg problema în scrierea de mici dimensiuni numită *De fato*. Voi cita cîteva fragmente:

* De aceea, dacă trebuie să vii, află că este necesar să vii. Acum vezi pe care dintre cele două doctrine o preferi: pe a lui Chrysippos sau pe aceasta, pe care Diodatus al nostru (...) n-o prea înghiţea.

*Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente dialectico magna luctatio est, deseras... omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quanquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo: at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit***. Cicero dă de înţeles că în cursul acestei dispute Chrysippos a fost pus de multe ori în încurcătură şi nu trebuie să ne mirăm: căci poziţia adoptată de el nu era deloc legată de dogma sa despre destin; şi dacă ar fi ştiut sau dacă ar fi îndrăznit să raţioneze în mod consecvent, ar fi adoptat de bunăvoie întreaga ipoteză a lui Diodor. S-a putut vedea mai sus că libertatea pe care el o dădea sufletului şi comparaţia cu cilindrul deloc nu împiedicau ca, în fond, toate actele voinţei omeneşti să fie urmări

* „Veghează, Chrysippos, ca să nu abandonezi cauza pentru care între tine şi Diodor, puternic dialectician, este o mare luptă. (...) Deci orice se spune fals despre viitor nu poate exista. Dar acest lucru, Chrysippos, nu-l voieşti deloc şi mai ales despre el este disputa ta cu Diodor. Acela, într-adevăr, spune că numai acel lucru poate fi, care sau este adevărat, sau va fi adevărat; şi ceea ce va fi adevărat, spune că este necesar; şi ceea ce nu va fi, neagă că poate exista. Iar tu spui că cele ce nu vor fi sînt posibile, de exemplu, că această gemă se sparge, cu toate că asta nu se va întîmplă niciodată; şi că n-a fost necesar ca Cypselos să domnească în Corint, deşi acest lucru a fost anunţat cu o mie de ani înainte de oracolul lui Apollo...: Lui Diodor îi place să afirme că numai acel lucru e posibil, care sau este deja, sau va fi; nu se pot mai mult schimba din adevăr în fals cele ce vor fi decît cele ce au fost. Iar în cele întîmplate, imutabilitatea este evidentă; unele din cele viitoare, fiindcă nu sînt evidente, nici măcar nu par reale. Aşa cum despre cineva care suferă de o boală mintală, este adevărat (să se spună) că va muri de această boală; dar dacă acest lucru este adevărat despre cineva la care nu este atît de evidentă puterea bolii, nu mai puţin va fi în viitor. Astfel că schimbarea din adevărat în fals nu este posibilă nici măcar în cazul viitorului." (Cicero, *De fato*, VI, 12; VII, 13; IX, 17)

inevitabile ale destinului; de unde rezultă că tot ceea ce nu se întîmplă este imposibil şi că nu există nimic posibil decît ceea ce se face actualmente. Plutarh (*De stoicor. repugn.*, pp. 1053, 1054) îl face praf, atît asupra acestui punct, cît şi-n disputa lui cu Diodor şi susţine că opinia lui asupra posibilităţii e cu totul opusă doctrinei despre *fatum*. Observaţi că cei mai iluştri dintre stoici au scris despre acest subiect fără a urma aceeaşi cale. Arrianus (in *Epict.*, cartea II, cap. 19, p. m. 166[231]) a numit patru dintre ei: Chrysippos, Cleanthes, Archedemos şi Antipater. El manifestă un mare dispreţ pentru această dispută şi nu era cazul ca dl Ménage[232] să-l citeze ca pe un autor care a vorbit (citatur honorifice apud Arrianum, Menag. in Laert., I, 7; 341) în chip onorabil despre opera lui Chrysippos, περὶ δυνατῶν, căci în mod sigur aceste cuvinte γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος Θαυμαστῶς etc., de his rebus mira scripsit Chrysippus* etc. nu reprezintă deloc un elogiu. Fapt dovedit de ceea ce le precede şi ce le urmează. Dionysios din Halicarnas[233] (*De collocat. verbor*, cap. 17, p. m. II) menţionează două tratate ale lui Chrysippos unde, sub un titlu ce promitea cu totul altceva, a scormonit multe din pămîntul logicienilor. Scrierea se numea Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, *De partium orationis collocatione*, şi nu trata decît despre propoziţii adevărate şi false, posibile şi imposibile, contingente, ambigue etc., materie pe care scolasticii noştri au bătătorit-o şi au rafinat-o. Remarcaţi că Chrysippos a recunoscut că lucrurile trecute erau în mod necesar adevărate, ceea ce Cleanthes nu a vrut cîtuşi de puţin să admită (Arrianus ubi supra, p. m. 865). Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστι, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι: *Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt***. Am văzut mai sus că unii au pretins că Abélard preda o doctrină asemănătoare cu cea a lui Diodor. Cred că stoicii s-au angajat să dea mai multă întindere lucrurilor posibile decît celor viitoare, cu scopul de a atenua consecinţele detestabile şi înspăimîntătoare ale dogmei susţinute de ei, cea a fatalităţii."

E destul de clar că Cicero, scriindu-i lui Varro ceea ce tocmai am reprodus (cartea 9, ep.4, *ad familiar.*), nu înţelegea suficient de bine urmarea opiniei lui Diodor, de vreme ce o considera preferabilă altora. El prezintă destul de bine opiniile autorilor în cartea sa *De fato*; dar, din păcate, nu întotdeauna adaugă şi raţiunile invocate de ei. Plutarh, în *De stoicor. repugn.*, şi dl Bayle se miră că Chrysippos nu era de acord cu Diodor, întrucît favorizează fatalitatea. Dar

* Chrysippos a scris minunăţii despre acest subiect în prima carte a tratatului său despre posibili.

** Nu tot ce s-a întîmplat este în mod necesar adevărat, după cum socotesc cei ce-l urmează pe Cleanthes.

Chrysippos şi chiar magistrul său Cleanthes erau, în această problemă, mai rezonabili decît ne-am imagina. Vom vedea imediat. Se pune întrebarea dacă trecutul e mai necesar decît viitorul. Cleanthes aşa a crezut. I se obiectează că e necesar *ex hypothesi* ca viitorul să se întîmple, cum tot *ex hypothesi* e necesar ca trecutul să se fi întîmplat. Numai că există o diferenţă, anume că nu e posibil să acţionezi asupra stării trecute, căci este o contradicţie; în schimb, e posibil să influenţezi întru cîtva viitorul: totuşi, necesitatea ipotetică a unuia şi a celuilalt este aceeaşi; unul nu poate fi schimbat iar celălalt nu va fi schimbat şi, o dată acestea stabilite, nici viitorul nu va mai putea fi schimbat.

171. Faimosul Pierre Abélard[234] a avut o părere asemănătoare cu cea a lui Diodor cînd a spus că Dumnezeu nu poate face decît ceea ce face. Aceasta era a treia propoziţie din cele paisprezece extrase din scrierile sale şi cenzurate de Conciliul de la Sens. Ea fusese extrasă din cea de-a treia carte a scrierii *Introducere în teologie,* unde discută în mod special despre puterea lui Dumnezeu. Raţiunea pe care o invocă este aceea că Dumnezeu nu poate face decît ceea ce vrea; or, el nu poate dori să facă altceva decît ceea ce face, pentru că e necesar ca el să vrea tot ceea ce este convenabil: de unde rezultă că tot ce nu face nu este convenabil, că nu poate dori s-o facă şi, prin urmare, că n-o poate face. Însuşi Abélard recunoaşte că această idee îi aparţine, că aproape nimeni nu o împărtăşeşte, că aparent contravine doctrinei sfinţilor şi raţiunii, că se abate de la măreţia lui Dumnezeu. Se pare că acest autor era cam prea înclinat să gîndească şi să vorbească altfel decît ceilalţi; căci în fond nu era vorba decît despre logomahie: schimba accepţiunea curentă a termenilor. Puterea şi voinţa sînt facultăţi diferite, ale căror obiecte sînt şi ele diferite; a spune că Dumnezeu nu poate face decît ceea ce vrea înseamnă a le confunda. Dimpotrivă, între mai mulţi posibili, el nu-l vrea decît pe cel mai bun. Căci toţi posibilii sînt consideraţi obiecte ale puterii sale, dar lucrurile actuale şi existente sînt luate drept obiecte ale voinţei sale decretorii. Abélard însuşi a recunoscut acest lucru. Apare următoarea obiecţie: un damnat poate fi mîntuit; dar n-ar putea fi, dacă Dumnezeu nu-l mîntuieşte. Aşadar, Dumnezeu poate să-l mîntuiască şi, prin urmare, să facă ceva ce nu face. El răspunde că se poate într-adevăr spune că acest om poate fi mîntuit în raport cu posibilitatea naturii umane, care este capabilă de mîntuire: dar nu putem spune că Dumnezeu îl poate mîntui în raport cu Dumnezeu însuşi, căci e imposibil ca Dumnezeu să facă ceea ce nu trebuie să facă. Dar întrucît admite că se poate spune într-un anumit sens, vorbind la modul absolut şi lăsînd la o parte supoziţia de damnare, că un anumit damnat poate fi mîntuit; şi că astfel, adeseori ceea ce Dumnezeu nu face poate fi

făcut; atunci Abélard ar fi putut vorbi asemenea celorlalţi, care nu înţelegeau altceva cînd spuneau că Dumnezeu îl poate mîntui pe acel om şi că el poate face ceea ce nu face.

172. Se pare că pretinsa necesitate a lui Wycliffe[235], condamnată de conciliul de la Konstanz, provine din aceeaşi neînţelegere. Cred că oamenii abili pricinuiesc un neajuns adevărului şi lor înşişi atunci cînd folosesc fără motiv expresii noi şi şocante. În zilele noastre, faimosul domn Hobbes a susţinut aceeaşi opinie, anume că ceea ce nu se întîmplă este imposibil. O argumentează spunînd că nu se întîmplă niciodată ca toate condiţiile cerute de un lucru care nu va exista nicicum *(omnia rei non futurae requisita)* să fie întrunite: or, altfel lucrul nu are cum să existe. Dar cine nu-şi dă seama că aceasta nu dovedeşte decît o imposibilitate ipotetică? E drept că un lucru nu ar putea exista cînd îi lipseşte o condiţie necesară. Dar cum pretindem că se poate spune că lucrul poate exista cu toate că nu există, la fel pretindem că se poate spune şi că toate condiţiile necesare pot exista, cu toate că ele nu există. Astfel, argumentul dlui Hobbes lasă lucrurile în acelaşi punct. Opinia conform căreia există o necesitate absolută a tuturor lucrurilor a fost pătimaş susţinută de dl Hobbes şi i-ar fi cauzat neajunsuri dacă n-ar fi fost singura lui greşeală.

173. Spinoza a mers mai departe: el pare să fi afirmat cu claritate o necesitate oarbă, refuzîndu-i autorului lucrurilor intelectul şi voinţa şi închipuindu-şi că binele şi perfecţiunea se raportează numai la noi, nu şi la el. E drept că părerea lui Spinoza are, în această privinţă, ceva obscur. Căci el îi atribuie lui Dumnezeu gîndirea, după ce i-a refuzat intelectul, *cogitationem, non intellectum concedit Deo.* Pe alocuri devine ceva mai blînd în ceea ce priveşte necesitatea. Totuşi, atît cît putem înţelege, el nu recunoaşte, la drept vorbind, nici un fel de bunătate în Dumnezeu şi susţine că toate lucrurile există prin necesitatea naturii divine, fără ca Dumnezeu să fi făcut vreo alegere. Nu ne vom pierde timpul acum cu respingerea unei concepţii greşite şi chiar inexplicabile; poziţia noastră e stabilită în funcţie de natura posibililor, adică a lucrurilor care nu implică nici un fel de contradicţie. Nu cred că un adept al lui Spinoza ar spune că toate romanele pe care ni le-am putea imagina există efectiv în prezent sau au existat sau vor exista în cine ştie ce ungher din univers: totuşi, nu am putea nega că romane precum cele ale domnişoarei de Scudéry[236] sau Octavia nu ar fi posibile. Să îi opunem aşadar următoarele cuvinte ale dlui Bayle, care sînt pe gustul meu (p. 390): „Astăzi, scrie el, adepţii lui Spinoza se simt stînjeniţi cînd văd că, după ipoteza lor, a fost dintotdeauna imposibil ca Spinoza, de pildă, să nu fi murit la Haga, la fel cum e imposibil ca doi plus doi să facă şase. Îşi dau şi ei seama că aceasta e o consecinţă

necesară a doctrinei lor şi e chiar o consecinţă care şocheazâ, zăpăceşte, revoltă spiritele prin absurditatea pe care-o conţine, diametral opusă simţului comun. Ei nu sînt încîntaţi să ştie că răstoarnă o maximă universală şi absolut evidentă ca aceasta: Tot ceea ce implică o contradicţie este imposibil şi tot ceea ce nu implică o contradicţie este posibil."

174. Despre dl Bayle se poate spune: *Ubi bene, nemo melius*, deşi n-am putea spune despre el acelaşi lucru ca despre Origene: *Ubi male, nemo pejus* *. Voi adăuga doar că ceea ce am semnalat ca o maximă este chiar definiţia *posibilului* şi a *imposibilului.* Totuşi, spre sfîrşit, dl Bayle face o precizare care strică puţin efectul celor afirmate cu atîta îndreptăţire. „Or, ce contradicţie ar fi dacă Spinoza ar fi murit la Leyda? natura ar fi fost mai puţin perfectă, mai puţin înţeleaptă, mai puţin puternică?" El confundă aici un fapt imposibil – întrucît implică o contradicţie – cu unul care nu s-ar fi putut întîmpla, întrucît nu este potrivit pentru a fi ales. E drept că n-ar fi existat nici o contradicţie în supoziţia că Spinoza a murit la Leyda, nu la Haga; nu exista nimic mai posibil: deci acest lucru era indiferent în raport cu puterea lui Dumnezeu. Dar nu trebuie să ne închipuim că un eveniment, oricît de mic ar fi el, ar putea fi conceput ca indiferent în raport cu înţelepciunea şi bunătatea lui. Isus Christos a spus dumnezeieşte de bine că toate sînt socotite, pînă şi firele de păr din capul nostru. Astfel, înţelepciunea lui Dumnezeu nu permitea ca evenimentul despre care dl Bayle vorbeşte să se fi întîmplat altfel decît s-a întîmplat; nu pentru că evenimentul ar fi meritat prin el însuşi să fie ales, ci din cauza legăturii sale cu întreaga înlănţuire a universului, care a meritat să fie preferată. A spune că ceea ce s-a întîmplat nu interesa deloc înţelepciunea lui Dumnezeu şi a deduce că nu este necesar, înseamnă a face o presupunere falsă şi a infera greşit o concluzie veritabilă. Înseamnă a confunda ceea ce este necesar dintr-o necesitate morală, adică prin principiul bunătăţii şi al înţelepciunii, cu ceea ce este astfel dintr-o necesitate metafizică şi primară, care are loc atunci cînd contrariul implică o contradicţie. De aceea Spinoza căuta în evenimente o necesitate metafizică şi nu credea că Dumnezeu a fost determinat prin bunătatea şi perfecţiunea sa (pe care el le considera himere în raport cu universul), ci prin necesitatea naturii sale: la fel cum un semicerc este obligat să închidă doar unghiurile drepte, fără a avea cunoştinţă de aceasta şi nici voinţă. Căci Euclid a demonstrat că toate unghiurile cuprinse între două drepte trasate de la extremităţile diametrului către un punct al cercului sînt în mod necesar drepte, iar contrariul atrage după sine contradicţia.

* Cînd e bun, nimeni nu-i mai bun; Cînd e rău, nimeni nu-i mai rău.

175. Alţi oameni au ajuns la cealaltă extremă şi, sub pretextul că eliberează natura divină de jugul necesităţii, au vrut s-o facă absolut indiferentă, de o indiferenţă de echilibru; nu au ţinut cîtuşi de puţin seama că în măsura în care necesitatea metafizică este absurdă în raport cu acţiunile lui Dumnezeu *ad extra**, în aceeaşi măsură necesitatea morală e demnă de el. E o necesitate fericită care îl obligă pe cel înţelept să facă bine ceea ce face, în timp ce indiferenţa în raport cu binele şi răul ar fi semnul unei lipse de bunătate sau de înţelepciune. Pe lîngă faptul că indiferenţa în sine, care ar menţine voinţa într-un echilibru perfect, ar fi o himeră, cum am arătat mai sus, ea ar contrazice marele principiu al raţiunii suficiente.

176. Cei ce cred că Dumnezeu a instituit binele şi răul printr-un decret arbitrar ajung la părerea stranie a existenţei unei indiferenţe pure, dar şi la alte absurdităţi încă mai ciudate. Îi refuză lui Dumnezeu titlul de bun; ce motiv am avea să-l slăvim pentru ceea ce-a făcut, dacă a făcut şi binele printre multe altele? M-am mirat adesea că mai mulţi teologi supralapsari, ca Samuel Rutherford[237], profesor de teologie în Scoţia, care a scris în vremea cînd erau la modă disputele cu remonstranţii, au înclinat spre o idee atît de bizară. Rutherford, în *Exercitationes apologetica*, afirmă cu siguranţă că nici un fapt nu este injust sau rău moralmente în raport cu Dumnezeu şi înainte de a fi interzis: astfel, fără această interdicţie, ar fi indiferent dacă omori un om sau îl salvezi, dacă-l iubeşti pe Dumnezeu ori îl urăşti, dacă îl slăveşti sau dacă-l huleşti.

Nimic mai nesăbuit; indiferent că susţinem că Dumnezeu a stabilit binele şi răul printr-o lege pozitivă sau că există ceva bun şi just în mod antecedent hotărîrii lui, dar că el nu e determinat să i se conformeze şi nimic nu-l împiedică să acţioneze pe nedrept şi să osîndească pe cei poate nevinovaţi, spunem aproape acelaşi lucru şi îl ofensăm la fel de mult: căci dacă justiţia a fost instituită arbitrar şi fără nici un motiv, dacă Dumnezeu a ajuns la ea printr-un fel de întîmplare, ca prin tragere la sorţi, bunătatea şi înţelepciunea lui nu se văd şi nici nu există nimic care să li-l asocieze. Iar dacă el a instituit sau a făcut ceea ce noi numim justiţie sau bunătate printr-un decret arbitrar şi fără nici o raţiune, înseamnă că poate să le şi desfacă şi să le schimbe natura, astfel încît nu avem nici un motiv să nădăjduim că le va respecta pentru totdeauna: cum putem spune că va face atunci cînd presupunem că dreptatea şi bunătatea îşi au raţiunile lor. Cam la fel ar fi dacă justiţia lui ar fi diferită de a noastră, adică dacă ar fi fost scris, în Codul lui, că e drept să-i faci veşnic nefericiţi pe cei nevinovaţi. Conform acestor principii, nimic nu l-ar obliga pe Dumnezeu să-şi ţină cuvîntul sau nu ne-ar asigura

* Către ceea ce îi este exterior.

de urmările lui. În fond, de ce legea justiţiei, care stabileşte că promisiunile rezonabile trebuie ţinute, ar fi mai inviolabilă pentru el decît toate celelalte legi?

177. Toate cele trei dogme, deşi puţin diferite una de alta – şi anume: (I) natura justiţiei este arbitrară, (II) ea este fixă, dar nu e sigur că Dumnezeu o urmează, (III) justiţia cunoscută de noi nu-i cea urmată de el – distrug atît încrederea în Dumnezeu, cea care ne dă împăcarea, cît şi iubirea de Dumnezeu, cea care ne dă fericirea. Nimic nu-l împiedică pe un asemenea Dumnezeu să se folosească de ea ca un tiran şi ca un duşman al oamenilor de bine şi să se complacă în ceea ce noi numim rău. De ce n-ar fi principiul rău al maniheilor ca principiul bun, unic, al ortodocşilor? Măcar ar fi neutru, parcă suspendat între cele două, sau chiar cînd unul, cînd celălalt; ceea ce ar fi totuna cu a spune că Ormazd şi Ahriman domnesc alternativ, după cum unul este mai puternic şi mai îndemînatic decît celălalt. Aproape la fel cum o femeie mongolă, auzind, după toate aparenţele, că odinioară, sub Genghis-han şi succesorii lui, poporul ei stăpînise cea mai mare parte a Septentrionului şi a Orientului, le-a spus recent moscoviţilor, atunci cînd dl Ysbrants[238] a mers în China din partea Ţarului trecînd prin ţara tătarilor, că zeul mongolilor a fost alungat din cer, dar că într-o zi îşi va relua locul. Adevăratul Dumnezeu este mereu acelaşi; chiar religia naturală cere să fie esenţialmente bun şi înţelept, pe cît e de puternic; nu este mai puţin contrar raţiunii şi pietăţii să spunem că Dumnezeu acţionează fără cunoaştere decît dacă vrem ca el să aibă o cunoaştere care nu include regulile bunătăţii şi ale dreptăţii printre obiectele ei: sau, în sfîrşit, ca el să aibă o voinţă neatentă la aceste reguli.

178. Unii teologi, care au scris despre dreptul lui Dumnezeu asupra creaturilor, au părut să-i acorde un drept fără limite, o putere arbitrară şi despotică. Au crezut că asta înseamnă să aşezi divinitatea pe cea mai înaltă treaptă a grandorii şi a elevaţiei pe care ne-o putem imagina; să anihileze în aşa fel creatura în faţa Creatorului, încît acesta să nu mai fie legat prin nici un fel de lege cu privire la creatură. Există pasaje ale lui Twisse[239], Rutherford şi ale altor supralapsari în care se insinuează că Dumnezeu nu ar putea păcătui, indiferent ce ar face, pentru că el nu este supus nici unei legi. Dl Bayle însuşi apreciază această doctrină drept monstruoasă şi contrară sfinţeniei lui Dumnezeu (*Dicţion.*, v. *Paulicieni*, p. 2332 *initio*), dar eu îmi închipui că intenţia unora dintre aceşti autori a fost mai puţin rea decît pare; şi, după toate aparenţele, sub numele de drept ei au înţeles ἀνυπευθυνίαν, o stare în care nu răspundem în faţa nimănui de ceea ce facem. Însă ei nu vor fi negat că Dumnezeu îşi datorează sieşi ceea ce justiţia şi bunătatea lui îi cer. A se vedea, în acest sens, apologia lui Calvin făcută de dl Amyraut[240];

e adevărat că asupra acestui punct Calvin pare ortodox şi nu se numără deloc printre supralapsarii exageraţi.

179. Astfel, cînd dl Bayle notează undeva că sfîntul Pavel nu se sustrage predestinării decît prin dreptul absolut al lui Dumnezeu şi prin incomprehensibilitatea căilor lui, trebuie să presupunem că, dacă le-am înţelege, le-am găsi conforme justiţiei, Dumnezeu neputînd să-şi folosească altfel puterea. Însuşi sfîntul Pavel spune că este o *profunzime*, însă a înţelepciunii (*altitudo sapientiae*); iar dreptatea este cuprinsă în bunătatea înţeleptului. Găsesc că în altă parte dl Bayle vorbeşte foarte bine de aplicarea noţiunilor noastre de bunătate acţiunilor lui Dumnezeu (*Rép. au provinc.*, cap. 81, p. 139). „Aici, spune el, nu trebuie să pretindem că bunătatea Fiinţei infinite nu este deloc supusă aceloraşi reguli ca bunătatea creaturii; căci dacă există în Dumnezeu un atribut pe care îl putem numi bunătate, este necesar ca însuşirile bunătăţii în general să i se potrivească. Or, cînd reducem bunătatea la abstracţia cea mai generală, descoperim în ea voinţa de a face bine. Împărţiţi şi subîmpărţiţi în cîte specii veţi dori această bunătate generală, în bunătate infinită, în bunătate finită, în bunătate regală, în bunătate părintească, în bunătate de soţ, în bunătate de stăpîn; în fiecare veţi găsi, ca un atribut inseparabil, voinţa de a face bine."

180. Mai consider că dl Bayle combate foarte bine părerea celor care afirmă că bunătatea şi dreptatea depind doar de alegerea arbitrară a lui Dumnezeu, imaginîndu-şi că dacă Dumnezeu ar fi fost determinat să acţioneze chiar de bunătatea lucrurilor, el ar fi un agent în întregime determinat în acţiunile sale, ceea ce nu se potriveşte cu libertatea. Dar asta înseamnă a confunda necesitatea metafizică cu necesitatea morală. Iată ce opune dl Bayle acestei erori (*Rép. au provincial*, cap. 89, p. 203): „Consecinţa acestei doctrine va fi aceea că, înainte ca Dumnezeu să se fi hotărît să creeze lumea, nu vedea în virtute nimic mai bun decît în viciu, iar ideile lui nu îi dovedeau prin nimic că virtutea ar fi mai demnă de iubirea lui decît viciul. Ceea ce nu lasă loc nici unei deosebiri între dreptul natural şi dreptul pozitiv; în morală nu va exista nimic imuabil sau indispensabil; iar lui Dumnezeu îi va sta în putinţă în egală măsură să ne poruncească să fim virtuoşi ori să fim vicioşi; şi nu vom putea fi siguri că legile morale nu vor fi abrogate într-o bună zi, aşa cum au fost legile ceremoniale ale evreilor. Pe scurt, aceasta ne face să credem că Dumnezeu a fost autorul liber nu doar al bunătăţii şi virtuţii, ci şi al adevărului şi al esenţei lucrurilor. Iată ce pretind unii cartezieni, iar eu mărturisesc că opinia lor (vezi *Continuation des Pensées sur les comètes*, p. 554) ar putea fi de folos în anumite privinţe; dar ea este combătută cu atîtea argumente şi are consecinţe atît de supărătoare (vezi cap. 152 din *Continuation*)

încît nu există extreme pe care să nu se merite să le suporți decît să te arunci în aceasta. Ea deschide porțile celui mai exagerat pyrrhonism; căci dă ocazia de a se pretinde că propoziția trei plus trei fac șase nu este adevărată decît acolo unde și cîtă vreme îi place lui Dumnezeu; că-n alte colțuri ale universului este poate falsă și că, anul viitor, poate va fi și printre oameni astfel; tot ceea ce depinde de liberul arbitru al lui Dumnezeu poate fi limitat la anumite locuri și la anumite momente, în felul ceremoniilor iudaice. Această consecință va fi extinsă asupra tuturor poruncilor Decalogului, dacă acțiunile impuse de ele vor fi, prin natura lor, tot atît de lipsite de bunătate ca acțiunile pe care le interzic."

181. Iar a spune că Dumnezeu, hotărînd să creeze omul așa cum este, n-a putut să nu-i ceară pietate, sobrietate, dreptate și castitate, pentru că e imposibil să-i placă dezordinile capabile să-i răstoarne ori să-i tulbure lucrarea, înseamnă de fapt a reveni la părerea comună. Virtuțile nu sînt virtuți decît pentru că slujesc perfecțiunii sau împiedică imperfecțiunea celor ce sînt virtuoși sau chiar a celor care au de-a face cu ei; iar ele sînt astfel prin natura lor și prin natura creaturilor raționale încă înainte ca Dumnezeu să fi hotărît să le creeze. A judeca altfel ar fi ca și cum cineva ar spune că regulile proporțiilor și ale armoniei sînt arbitrare în raport cu muzicienii, pentru că ele nu se produc în muzică decît atunci cînd ne-am hotărît să cîntăm vocal sau la vreun instrument. Dar este tocmai ceea ce numim esențial la o muzică bună; căci ele îi convin deja din starea ideală, cînd încă nimeni nu se decide să cînte, de vreme ce se știe că ele trebuie să îi convină în mod necesar de îndată ce vom cînta; la fel și virtuțile convin stării ideale a creaturii raționale înainte ca Dumnezeu să hotărască să o creeze, și de aceea noi susținem că virtuțile sînt bune prin natura lor.

182. În *Continuation des Pensées diverses*, dl Bayle a introdus un capitol special (cap. 152), în care arată că „doctorii creștini ne învață că există lucruri care sînt juste în mod antecedent decretelor lui Dumnezeu." Teologii Confesiunii de la Augsburg au condamnat cîțiva reformați ce împărtășeau altă opinie, iar eroarea a fost considerată drept o urmare a decretului absolut a cărui doctrină pare să dispenseze voința lui Dumnezeu de orice fel de rațiune, *ubi stat pro ratione voluntas** ; dar, așa cum am remarcat de mai multe ori, Calvin însuși a recunoscut că decretele lui Dumnezeu sînt conforme cu dreptatea și înțelepciunea, deși rațiunile ce-ar putea demonstra în amănunt această conformitate ne sînt necunoscute. Astfel, după el, regulile bunătății și ale dreptății sînt anterioare decretelor lui Dumnezeu. În același loc, dl Bayle citează un pasaj al celebrului

* Cînd voința ia locul rațiunii.

Turrettini[211], care distinge legile divine naturale şi legile divine pozitive. Cele morale aparţin primei specii, iar cele ceremoniale, celei de-a doua. Dl Samuel des Marets[212], teolog celebru odinioară la Gröningen, şi dl Strimesius[213], încă celebru în Frankfurt-pe-Oder, au susţinut acelaşi lucru; cred că e ideea cel mai bine primită printre reformaţi. Toma d'Aquino şi toţi tomiştii au avut aceeaşi convingere ca majoritatea scolasticilor şi teologilor din biserica romană. La fel şi cazuiştii: printre ei se numără eminentul Grotius, fiind urmat în această privinţă de către comentatorii săi. Dl Pufendorf[214] a părut să adopte altă poziţie şi a încercat s-o susţină împotriva cenzurii cîtorva teologi; dar nu trebuie luat în seamă, nefiind prea avansat în aceste materii. În *Fecialis divinus*, protestează vehement împotriva decretului absolut; totuşi aprobă tot ce poate fi mai rău în ideile apărătorilor acestui decret şi fără de care acest decret devine suportabil (după cum explică alţi reformaţi). Aristotel a fost ortodox la capitolul justiţie, iar şcoala sa l-a urmat; ea deosebeşte, o dată cu Cicero şi jurisconsulţii, între dreptul perpetuu, care-i obligă pe toţi oriunde, şi dreptul pozitiv, care nu-i decît pentru anumite epoci şi anumite popoare. Demult, am citit cu multă plăcere *Eutyphron* al lui Platon, unde Socrate susţine adevărul de mai sus, iar dl Bayle a remarcat acelaşi pasaj.

183. Într-un loc anume, şi el susţine cu multă tărie acest adevăr şi va fi util să redăm aici întregul pasaj, indiferent de lungime (*Continuation des Pensées diverses*, vol. II, cap. 152, pp. 771 şi urm.). „După doctrina unei mulţimi nesfîrşite de autori gravi, scrie el, există în natură şi în esenţa anumitor lucruri un bine sau un rău moral ce precede decretul divin. Ei îşi argumentează doctrina mai ales prin consecinţele înspăimîntătoare ale dogmei contrare; căci dacă a nu pricinui cuiva un neajuns ar reprezenta o acţiune bună, nu în sine, ci printr-o dispoziţie arbitrară a voinţei lui Dumnezeu, ar rezulta că Dumnezeu i-ar fi putut da omului o lege exact opusă în toate privinţele poruncilor Decalogului. Iar asta îngrozeşte. Iată însă o dovadă mai directă, luată din metafizică. Este sigur că existenţa lui Dumnezeu nu este un efect al voinţei sale. El nu există pentru că vrea să existe, ci prin necesitatea naturii sale infinite. Puterea şi ştiinţa sa există prin aceeaşi necesitate. El nu este atotputernic şi nu cunoaşte toate lucrurile pentru că aşa vrea, ci pentru că acestea sînt atribute în mod necesar identificate cu el însuşi. Domeniul voinţei sale nu se referă decît la exercitarea puterii sale, el nu produce în afara lui în mod actual decît ceea ce vrea, lăsîndu-le pe celelalte în pura posibilitate. De aici rezultă că acest domeniu nu se întinde decît asupra existenţei creaturilor, nu şi asupra esenţelor lor. Dumnezeu a putut să creeze materia, un om, un cerc, sau să le lase în neant; dar nu le-a putut produce fără a le

da proprietăţile lor esenţiale. A trebuit în mod necesar ca el să facă din om un animal raţional, să facă cercul rotund, întrucît conform ideilor sale eterne şi independente de decretele libere ale voinţei sale, esenţa omului consta în atributele de animal şi de raţional, iar esenţa cercului consta într-o circumferinţă egal depărtată de centru în toate punctele ei. Iată ce i-a făcut pe filosofii creştini să admită că esenţele lucrurilor sînt eterne şi că există propoziţii de un adevăr etern; prin urmare, esenţele lucrurilor şi adevărurile principiilor prime sînt imuabile. Aceasta nu se referă doar la principiile prime teoretice, ci şi la principiile prime practice, precum şi la toate propoziţiile care conţin adevărata definiţie a creaturilor. Aceste esenţe, aceste adevăruri emană din aceeaşi necesitate a naturii ca şi ştiinţa lui Dumnezeu: aşa cum Dumnezeu există prin natura lucrurilor, aşa cum este atotputernic şi cunoaşte totul la perfecţiune, tot astfel materia, triunghiul, omul, anumite acţiuni ale omului etc. au prin natura lucrurilor anumite atribute în mod esenţial. Dumnezeu a văzut dintotdeauna şi cu necesitate raporturile esenţiale ale numerelor şi identitatea atributului şi a subiectului propoziţiilor care conţin esenţa fiecărui lucru. El a văzut în acelaşi fel că exprimarea potrivită este cuprinsă în cele ce urmează: a preţui ceea ce merită preţuit, a manifesta recunoştinţă faţă de binefăcătorul tău, a respecta condiţiile unui contract şi tot aşa multe alte precepte ale moralei. Se poate spune pe bună dreptate că preceptele legii naturale presupun cinstea şi dreptatea a ceea ce este poruncit, că ar fi de datoria omului să practice tot ce conţin ele, deşi Dumnezeu ar fi avut condescendenţa de a nu impune nimic în această privinţă. Luaţi aminte, vă rog, că urcînd prin abstracţiile noastre pînă la acel moment ideal în care Dumnezeu încă nu a decretat nimic, descoperim în ideile lui Dumnezeu principiile de morală în nişte termeni ce induc o obligaţie. Noi concepem aceste maxime ca fiind certe şi derivate din ordinea eternă şi imuabilă: este demn de creatura raţională să se conformeze raţiunii; o creatură raţională care se conformează raţiunii e lăudabilă: este condamnabilă atunci cînd n-o face. Nu veţi îndrăzni să spuneţi că aceste adevăruri nu impun omului o datorie în raport cu toate actele conforme raţiunii drepte, cum ar fi acestea: trebuie să stimăm ceea ce e demn de stimă; să facem bine pentru bine; să nu pricinuim nimănui neajunsuri; să ne cinstim părintele; să înapoiem fiecăruia ce îi datorăm etc. Or, de vreme ce prin însăşi natura lucrurilor şi anterior legilor divine, adevărurile moralei impun omului anumite datorii, este evident că un Toma d'Aquino şi un Grotius au putut spune că dacă Dumnezeu nu ar fi existat, noi nu am înceta să fim obligaţi să ne conformăm dreptului natural. Alţii au spus că propoziţiile adevărate tot adevărate ar rămîne chiar dacă ar pieri toate făpturile inteligente. Cajetan[245] a

susţinut că, dacă ar rămîne singur în univers, toate celelalte lucruri, fără nici o excepţie, fiind nimicite, cunoaşterea lui asupra naturii unui trandafir n-ar înceta să subziste."

184. Răposatul Jacob Thomasius [246], celebru profesor la Leipzig, nu s-a înşelat, în ale sale lămuriri la regulile filosofice ale lui Daniel Stahlius, profesor la Jena, cînd a observat că nu se cade să mergem dincolo de Dumnezeu şi că nu trebuie să spunem, o dată cu unii scotişti, că adevărurile eterne ar subzista chiar dacă nu ar exista deloc intelect, nici măcar cel al lui Dumnezeu. Căci, după părerea mea, intelectul divin este cel ce conferă realitate adevărurilor eterne, deşi voinţa lui nu participă deloc la aceasta. Orice realitate trebuie să fie întemeiată pe ceva existent. E drept că şi un ateu poate fi geometru. Dar dacă n-ar exista Dumnezeu, n-ar exista nici obiectul geometriei; şi fără Dumnezeu nu numai că nu ar fi nimic existent, dar n-ar exista nimic posibil. Ceea ce nu înseamnă totuşi că cei ce nu văd legătura tuturor lucrurilor între ele şi legătura lor cu Dumnezeu nu pot înţelege anumite ştiinţe fără a le fi cunoscut sursa primară, care este în Dumnezeu. Aristotel, deşi nici el n-a ştiut-o, a spus totuşi ceva asemănător şi foarte nimerit cînd a recunoscut că principiile ştiinţelor particulare depind de o ştiinţă superioară ce le fundamentează; iar această ştiinţă superioară trebuie să aibă ca obiect fiinţa şi, prin urmare, pe Dumnezeu, sursă a fiinţei. Dl Dreier [247], din Königsberg, a observat cu îndreptăţire că adevărata metafizică pe care o căuta Aristotel, numind-o τὴν ζητουμένην, al său *desideratum*, era teologia.

185. Totuşi, acelaşi domn Bayle, care spune lucruri atît de frumoase pentru a dovedi că regulile bunătăţii şi dreptăţii, adevărurile eterne în genere subzistă prin natura lor şi nu prin alegerea arbitrară a lui Dumnezeu, a vorbit în alt loc (*Continuat. des Pensées div.*, vol. II, cap. 114, spre sfîrşit) într-un mod foarte nesigur. După ce citează opinia lui Descartes şi a adepţilor lui, care susţin că Dumnezeu este cauza liberă a adevărurilor şi a esenţelor, adaugă (p. 554): „Am făcut tot ce-am putut pentru a înţelege această dogmă şi pentru a găsi soluţia dificultăţilor ce-o înconjoară. Vă mărturisesc cu sinceritate că nu i-am dat încă de capăt. Dar asta nu mă descurajează; îmi imaginez, aşa cum au procedat şi alţi filosofi în alte cazuri, că timpul va rezolva acest frumos paradox. Aş fi dorit ca părintele Malebranche să fi găsit de cuviinţă să-l susţină, dar el a privit altfel lucrurile". Oare e posibil ca plăcerea de-a se îndoi să stăpînească într-atît un om inteligent încît să-l facă să dorească şi să spere că s-ar putea crede că două contradictorii nu se găsesc niciodată împreună decît pentru că Dumnezeu le-a interzis-o, dar că le-ar fi putut porunci să meargă întotdeauna împreună? Frumos paradox! Malabranche s-a dovedit cît se poate de înţelept adoptînd altă poziţie.

186. Totuşi, nu mi-aş putea imagina că dl Descartes a împărtăşit într-adevăr această idee, deşi unii adepţi ai săi au crezut-o cu uşurinţă şi l-au urmat cu bună-credinţă într-acolo unde el s-a prefăcut doar că merge. După toate aparenţele, era una dintre farsele lui, una din vicleniile lui filosofice: îşi pregătea o portiţă de scăpare, ca atunci cînd a găsit o turnură prin care contesta mişcarea pămîntului, în timp ce era un copernican înverşunat. Bănuiesc că aici a avut în vedere o altă modalitate extraordinară de a vorbi despre invenţia lui, ce consta în a spune că afirmaţiile şi negaţiile, în general judecăţile interne, sînt operaţii ale voinţei. Şi prin acest artificiu, adevărurile eterne, care pînă la Descartes fuseseră obiectul intelectului divin, au devenit dintr-o dată obiectul voinţei sale. Or, actele voinţei sînt libere; deci Dumnezeu este cauza liberă a adevărurilor. Iată deznodămîntul piesei: *Spectatum admissi**. O mică schimbare a semnificaţiei termenilor a pricinuit toată această zarvă. Dar dacă afirmaţiile adevărurilor necesare ar fi acţiuni ale voinţei celui mai perfect spirit, aceste acţiuni nu ar fi nimic mai puţin decît libere, întrucît nu există nimic de ales. Se pare că dl Descartes nu dădea suficiente explicaţii asupra naturii libertăţii şi că avea cunoştinţe destul de neobişnuite despre ea, de vreme ce îi dădea o atît de mare întindere, pînă la a dori ca afirmaţiile adevărurilor necesare să fie libere în Dumnezeu. Ceea ce însemna a nu păstra decît numele din libertate.

187. Dl Bayle – care o deduce împreună cu alţii dintr-o libertate de indiferenţă pe care Dumnezeu a trebuit s-o instituie, de pildă adevărurile numerelor, ordonînd ca trei ori trei să facă nouă, pe cînd le-ar fi putut porunci să facă zece – îşi imaginează, într-o opinie atît de bizară încît e de nesusţinut, nu ştiu ce avantaj împotriva stratonicienilor. Straton[248] a fost unul dintre conducătorii şcolii lui Aristotel şi succesorul lui Theophrast; el a susţinut, după relatarea lui Cicero, că această lume a fost formată aşa cum este ea prin natură sau printr-o cauză necesară oarbă. Admit că aceasta s-ar putea dacă Dumnezeu ar fi preformat materia aşa cum se cuvine pentru a obţine un asemenea efect doar prin legile mişcării. Dar fără Dumnezeu n-ar exista nici o raţiune a existenţei şi cu atît mai puţin o anumită existenţă a lucrurilor; aşadar, sistemul lui Straton nu e de temut.

188. Totuşi, dl Bayle se preocupă de acesta: nu vrea deloc să recunoască naturile plastice şi lipsite de cunoaştere, introduse de dl Cudworth[249] şi ai săi, de teamă ca stratonicienii moderni, adică spinoziştii, să nu profite. Este ceea ce îl angajează în disputele cu

* „Veniţi să priviţi." (Horaţiu, *Arta poetică*, 5, trad. de Ionel Marinescu, in *Horatius – Opera omnia*, II, Ed. Univers, Bucureşti, 1980).

dl Le Clerc. Şi informat asupra acestei erori, că o cauză non-inteligentă n-ar putea produce ceva unde apare artificiul, e departe de a fi de acord cu mine în ceea ce priveşte *preformarea*, care produce în mod natural organele animalelor, şi sistemul unei armonii pe care Dumnezeu a prestabilit-o în corpuri, pentru a le face să răspundă prin propriile lor legi la gîndurile şi voinţele sufletelor. Dar trebuia să ţină seama că această cauză non-inteligentă ce produce lucruri aşa de frumoase în sămînţa plantelor şi animalelor şi produce acţiunile corpurilor după cum le comandă voinţa a fost formată de mîinile lui Dumnezeu, infinit mai priceput decît un ceasornicar, care totuşi face atîtea maşini şi automate în stare să producă destule efecte frumoase, ca şi cum ar avea inteligenţă.

189. Or, pentru a ajunge la motivul temerii dlui Bayle cu privire la stratonicieni, în cazul în care admitem adevărurile independente de voinţa lui Dumnezeu, se pare că îi este teamă ca ei să nu se prevaleze, împotriva noastră, de regularitatea perfectă a adevărurilor eterne; căci această regularitate venind doar din natura şi necesitatea lucrurilor fără a fi dirijată de vreo cunoaştere, dl Bayle se teme că s-ar putea deduce, o dată cu Straton, că şi lumea a putut deveni regulată printr-o necesitate oarbă; însă îi răspundem cu uşurinţă. În sfera adevărurilor eterne se află toţi posibilii, prin urmare atît regulatul, cît şi neregulatul: trebuie să existe o raţiune care a făcut să fie preferată ordinea şi regularitatea, iar această raţiune nu poate fi aflată decît în intelect. Mai mult, adevărurile înseşi nu sînt fără un intelect care să ia cunoştinţă de ele, căci nu ar subzista dacă nu ar exista un intelect divin în care să se găsească realizate, ca să spunem aşa. De aceea Straton nu îşi atinge ţelul, anume excluderea cunoaşterii a ceea ce intră în originea lucrurilor.

190. Dificultatea pe care şi-a imaginat-o dl Bayle în cazul lui Straton pare cam prea subtilă şi prea pretenţioasă. Numim aceasta *timere, ubi non est timor**. El îşi face scrupule pentru o alta care nu mai are temei: aceea că Dumnezeu ar fi supus unui fel de *fatum*. Iată cuvintele lui (p. 555): „Dacă există propoziţii de un adevăr etern care sînt astfel prin natura lor, şi nu prin instituirea de către Dumnezeu, dacă ele nu sînt cîtuşi de puţin adevărate printr-un decret liber al voinţei lui, ci din contra, el le-a cunoscut ca fiind în mod necesar adevărate, pentru că aceasta era natura lor, avem de-a face aici cu un fel de *fatum* căruia Dumnezeu însuşi îi este supus, cu o necesitate naturală absolut insurmontabilă. Mai rezultă de aici că intelectul divin, în infinitatea ideilor sale, a întîlnit dintotdeauna şi dintr-o dată perfecta lor conformitate cu obiectele lor, fără a fi fost călăuzit de vreo cunoaştere; căci ar fi o contradicţie dacă vreo

* A se teme, unde nu este teamă.

cauză exemplară ar fi slujit drept plan actelor intelectului lui Dumnezeu. Pe această cale nu vom întîlni niciodată nici idei eterne, nici vreo inteligență primă. Va trebui deci să spunem că o natură care există în mod necesar își găsește întotdeauna calea fără să i-o arate cineva; iar după acestea, cum să învingi îndărătnicia unui stratonician?"

191. Dar și acum este ușor de răspuns: Acest pretins *fatum*, care constrînge divinitatea însăși, nu este altceva decît propria natură a lui Dumnezeu, propriul lui intelect, ce furnizează regulile înțelepciunii și bunătății sale; e o fericită necesitate, fără de care el nu ar fi nici bun, nici înțelept. Am vrea ca Dumnezeu să nu fi fost obligat să fie perfect și fericit? Condiția noastră, care ne face capabili să dăm greș, este oare demnă de invidiat, iar noi n-am fi foarte bucuroși s-o schimbăm cu impecabilitatea, dacă aceasta ar depinde de noi? Trebuie să fii într-adevăr scîrbit pentru a-ți dori libertatea de a te pierde și pentru a deplînge divinitatea că ea nu o are. Așa raționează undeva dl Bayle împotriva celor care ridică în slăvi o libertate exagerată pe care și-o imaginează în voință, în timp ce ar dori-o independentă de rațiune.

192. În rest, dl Bayle se miră că „intelectul divin, în infinitatea ideilor sale, a întîlnit dintotdeauna și dintr-o dată perfecta lor conformitate cu obiectele lor, fără a fi fost călăuzit de nici o cunoaștere". Obiecția aceasta este nulă, absolut fără nici o valoare; orice idee distinctă este chiar prin aceasta conformă cu obiectul ei, iar în Dumnezeu nu există decît idei distincte: în plus, la început obiectul nu există nicăieri, iar cînd va exista, va fi modelat după această idee. De altfel, dl Bayle știe foarte bine că intelectul divin nu are nevoie de timp pentru a vedea legătura între lucruri. Toate raționamentele sînt eminamente în Dumnezeu și păstrează o ordine între ele, atît în intelectul lui, cît și al nostru; numai că la el nu-i decît o ordine și o *prioritate de natură*, pe cînd la noi există o *prioritate de timp*. Deci nu trebuie să ne mire că acela care pătrunde dintr-o dată toate lucrurile trebuie să le nimerească din prima lovitură; și nu trebuie să spunem că reușește aceasta fără a fi dirijat de nici o cunoaștere. Din contra, cunoașterea lui este perfectă tocmai pentru că și acțiunile sale voluntare sînt astfel.

193. Pînă aici am arătat că voința lui Dumnezeu nu este independentă de regulile înțelepciunii, deși e uimitor că am fost obligați să raționăm și să luptăm pentru un adevăr atît de mare și recunoscut ca atare. Dar aproape la fel de uimitor este faptul că există oameni care cred că Dumnezeu nu respectă aceste reguli decît pe jumătate și nu alege cel-mai-binele, deși înțelepciunea lui i-l face cunoscut; pe scurt, există autori care consideră că Dumnezeu putea face mai bine ceea ce-a făcut. Aceasta este pe undeva eroarea lui Alfons[250],

regele Castiliei, ales rege al romano-germanilor de către cîţiva electori, şi promotor al tabelelor astronomice care-i poartă numele. Se spune că acest prinţ ar fi susţinut că, dacă Dumnezeu l-ar fi chemat la sfat cînd a făcut lumea, i-ar fi dat cîteva idei bune. După toate aparenţele, îi displăcea sistemul lumii conceput de Ptolemeu, dominant în vremea aceea. El credea aşadar că s-ar fi putut face ceva mai bine chibzuit şi avea dreptate. Dar dacă ar fi cunoscut sistemul lui Copernic o dată cu descoperirile lui Kepler, sporite azi prin cunoaşterea greutăţii planetelor, ar fi recunoscut că invenţia adevăratului sistem e minunată. Se observă că nu era vorba decît despre plusuri sau minusuri, că Alfonso nu pretindea decît că s-ar fi putut face ceva mai bun, iar judecata lui a fost condamnată de o lume întreagă.

194. Totuşi, filosofii şi teologii îndrăznesc să susţină în mod dogmatic o judecată asemănătoare; de sute de ori m-am mirat cum de oameni pricepuţi şi pioşi au fost în stare să pună limite bunătăţii şi perfecţiunii lui Dumnezeu. Căci a afirma că el ştie ce este cel-mai-binele, că îl poate face, dar că nu-l face, înseamnă a recunoaşte că nu ţinea decît de voinţa lui să facă lumea mai bună decît este; este ceea ce numim lipsă de bunătate. Înseamnă a acţiona împotriva axiomei: *Minus bonum habet rationem mali**. Dacă unii invocă experienţa pentru a demonstra că Dumnezeu ar fi putut face mai bine, ei se erijează în cenzori ridicoli ai lucrărilor lui şi le vom spune şi lor ceea ce răspundem tuturor celor care critică procedeele lui Dumnezeu şi care, din această supoziţie, adică din pretinsele cusururi ale lumii, ar dori să infereze că există un dumnezeu rău sau cel puţin un dumnezeu neutru, între bine şi rău. Şi dacă vom judeca precum regele Alfonso, ni se va răspunde: Nu cunoaşteţi lumea decît de trei zile, nu vedeţi mai departe de lungul nasului şi găsiţi motive de critică. Aşteptaţi să o cunoaşteţi mai bine şi luaţi seama mai ales la părţile ce alcătuiesc un întreg complet (cum sînt corpurile organice); şi veţi afla acolo un meşteşug şi o frumuseţe ce depăşesc imaginaţia. Să tragem concluzii în privinţa bunătăţii şi înţelepciunii autorului tuturor lucrurilor şi din lucrurile pe care nu le cunoaştem. Vom descoperi în univers unele care nu ne plac deloc; dar să ţinem cont că universul nu e făcut doar pentru noi. E făcut totuşi pentru noi dacă sîntem înţelepţi: se va obişnui cu noi dacă noi ne vom obişnui cu el; vom fi fericiţi în el dacă vom dori să fim astfel.

195. Unii vor spune că e imposibil să produci cel-mai-binele, pentru că nu există creatură perfectă, şi că e mereu posibil să produci una şi mai bună. Voi răspunde că ceea ce se poate spune despre o creatură sau despre o substanţă particulară, putînd fi

* Mai puţin bunul este socotit drept rău.

oricînd depăşită de alta, nu trebuie să se aplice universului care, fiind obligat să se întindă în toată eternitatea viitoare, este un infinit. În plus, în cea mai mică porţiune de materie există o infinitate de creaturi, din cauza actualei diviziuni la infinit a *continuum*-ului. La drept vorbind, infinitul, adică mulţimea unui număr infinit de substanţe, nu este un întreg, nu mai mult decît numărul infinit însuşi, despre care n-am putea spune dacă e par sau impar. Tocmai aceasta ne foloseşte la a-i combate pe cei ce fac din lume un dumnezeu sau îl concep pe Dumnezeu ca pe sufletul lumii; lumea sau universul nu putea fi considerată drept un animal sau o substanţă.

196. Deci nu este vorba despre o creatură, ci despre univers, iar adversarul va fi obligat să susţină că un univers posibil poate fi mai bun decît altul, la nesfîrşit; dar s-ar înşela şi nici nu ar fi în măsură s-o dovedească. Dacă această opinie ar fi adevărată, ar rezulta că Dumnezeu n-ar fi produs nici un univers; căci el este incapabil să acţioneze fără motiv, iar aceasta ar însemna să acţioneze împotriva raţiunii. E ca şi cum ne-am imagina că Dumnezeu a hotărît să facă o sferă materială fără a fi avut vreo raţiune să o facă de o dimensiune ori alta. Acest decret ar fi inutil, ar purta în sine exact ceea ce i-ar împiedica efectul. Altceva ar fi dacă Dumnezeu ar hotărî să tragă o linie dreaptă dintr-un punct dat pînă la o altă linie dreaptă dată, fără să existe vreo determinare a unghiului, nici în hotărîre, nici în circumstanţe; căci, în acest caz, determinarea ar veni din natura lucrului, linia ar fi perpendiculară, iar unghiul ar fi drept, de vreme ce numai aceasta este determinată şi se distinge. Aşa trebuie să concepem crearea celei mai bune dintre toate lumile posibile, cu atît mai mult cu cît Dumnezeu nu hotărăşte doar să creeze o lume, ci hotărăşte să o creeze pe cea mai bună dintre toate; căci el nu decide fără a cunoaşte şi nu emite decrete separate, ce n-ar fi decît voinţe antecedente pe care le-am explicat şi diferenţiat suficient de adevăratele decrete.

197. Dl Diroys [251], pe care l-am cunoscut la Roma, teologul domnului cardinal d'Estrées, a scris o carte numită *Preuves et préjugés pour la religion chrétienne*, publicată la Paris, în 1683. Dl Bayle (*Rép. au provinc.*, cap. 165, p. 1058, vol. 3) citează din ea o obiecţie care i se aduce. „Mai există o dificultate, spune el, pe care este la fel de important s-o rezolvăm ca pe cele precedente, întrucît ea aduce multe necazuri celor care judecă asupra celor bune şi a celor rele prin consideraţii întemeiate pe cele mai pure şi elevate precepte. Şi aceasta pentru că, Dumnezeu fiind înţelepciunea şi bunătatea suverană, li se pare că el ar trebui să le facă pe toate aşa cum persoanele înţelepte şi virtuoase ar dori să fie făcute, conform regulilor înţelepciunii şi bunătăţii pe care Dumnezeu le-a imprimat, şi cum ei înşişi ar fi obligaţi să le facă dacă ar depinde de ei.

Aşadar, văzînd că lucrurile lumii nu merg atît de bine pe cît ar putea merge, după opinia lor, şi că ar merge dacă s-ar ocupa ei, conchid că Dumnezeu, care este infinit mai bun şi mai înţelept decît ei, nu se ocupă."

198. Dl Diroys spune lucruri bune în această privinţă, dar nu le voi repeta, pentru că deja am răspuns obiecţiei în mai multe locuri şi acesta a şi fost scopul principal al discursului nostru. Însă afirmă ceva cu care n-aş putea rămîne de acord. Pretinde că obiecţia probează prea multe. Să redăm, cu dl Bayle, p. 1059, propriile lui cuvinte. „Dacă înţelepciunii şi bunătăţii suverane nu le convine să nu facă ceea ce este cel mai bine şi cel mai perfect, rezultă că toate fiinţele sînt eterne, imuabile şi esenţial atît de perfecte şi bune pe cît pot fi, de vreme ce nimic nu se poate schimba decît trecînd de la o stare mai puţin bună la una mai bună sau de la o stare bună la una mai puţin bună. Or, aceasta nu se poate întîmpla dacă lui Dumnezeu nu-i convine să nu facă ceea ce este cel mai bine şi cel mai perfect atunci cînd îi stă în putinţă: va trebui deci ca toate fiinţele să posede etern şi în mod esenţial o cunoaştere şi o virtute atît de perfecte pe cît le poate da Dumnezeu. Or, tot ceea ce este etern şi în mod esenţial atît de perfect pe cît Dumnezeu poate face decurge esenţialmente din el, într-un cuvînt este pe veci şi în mod esenţial la fel de bun ca el şi, prin urmare, el este ca Dumnezeu. Iată că acest precept duce la concluzia că dreptăţii şi bunătăţii suverane le repugnă să nu facă lucrurile pe-atît de bune şi de perfecte pe cît pot fi ele. Căci pentru înţelepciunea şi bunătatea esenţială e fundamental să îndepărteze tot ceea ce le repugnă la modul absolut. Trebuie aşadar să stabilim, ca un prim adevăr cu privire la conduita lui Dumnezeu faţă de creaturi, că bunătăţii şi înţelepciunii nu le repugnă să facă lucrurile mai puţin perfecte decît ar putea ele fi şi nici să permită ca bunurile pe care le-a produs ori să înceteze complet de a mai fi, ori să se schimbe şi să se altereze; întrucît lui Dumnezeu nu-i displace să existe şi alte fiinţe în afară de el, adică fiinţe care pot să nu fie ceea ce sînt, să nu facă ceea ce fac sau să facă ceea ce nu fac."

199. Dl Bayle consideră că acest răspuns e vrednic de milă, însă eu găsesc că ceea ce el îi opune este stînjenitor. Dl Bayle doreşte ca susţinătorii celor două principii să se bazeze în principal pe supoziţia libertăţii suverane a lui Dumnezeu; căci dacă ar fi determinat să producă tot ceea ce îi stă în putinţă, ar produce de asemenea păcatele şi durerile: astfel, dualiştii nu ar putea scoate nimic din existenţa răului împotriva unităţii principiului, dacă acest principiu ar fi înclinat în egală măsură spre rău şi spre bine. Dar tocmai prin aceasta dl Bayle duce prea departe noţiunea de libertate; căci, deşi Dumnezeu este în mod suveran liber, nu rezultă deloc că

el se află într-o indiferenţă de echilibru; deşi el este înclinat să acţioneze, nu rezultă că prin această înclinaţie ar fi determinat să producă tot ce-i stă în putinţă. Nu va produce decît ceea ce vrea, căci înclinaţia sa îl poartă spre bine. Sîntem de acord cu libertatea suverană a lui Dumnezeu; dar nu o confundăm cu indiferenţa de echilibru, ca şi cum ar putea acţiona fără raţiune. Dl Diroys presupune că dualiştii, dorind ca unicul principiu bun să nu producă nici un rău, cer prea mult; căci, din acelaşi motiv, ei ar trebui să ceară, după părerea lui, şi ca el să producă cel mai mare bine, binele cel mai mic fiind un fel de rău. Eu susţin că dualiştii se înşală asupra primului punct şi că ar avea dreptate asupra celui de-al doilea caz, acolo unde dl Bayle îi blamează fără motiv; sau, mai curînd, că am putea concilia răul sau mai-puţin-binele din cîteva părţi cu cel-mai-binele din întreg. Dacă dualiştii ar cere ca Dumnezeu să facă binele cel mai mare, nu ar cere deloc prea mult. Mai curînd se-nşală pretinzînd că cel-mai-binele din întreg este scutit de rău în părţile lui; şi că astfel ceea ce Dumnezeu a făcut nu-i deloc cel-mai-binele.

200. Dl Diroys însă pretinde că dacă Dumnezeu va produce întotdeauna cel-mai-binele, el va face şi alţi dumnezei; altminteri nici o substanţă pe care ar realiza-o n-ar fi nici cea mai bună, nici cea mai perfectă. Dar se înşală, întrucît nu ia în considerare ordinea şi legătura între lucruri. Dacă fiecare substanţă luată separat ar fi perfectă, ele ar semăna toate între ele; ceea ce nu este nici convenabil, nici posibil. Dacă ar fi dumnezei, atunci nu ar fi fost posibil să-i producă. Aşadar, cel mai bun sistem al lucrurilor nu va conţine deloc zei; el va fi mereu un sistem de corpuri, adică de lucruri rînduite după locuri şi timpuri, şi de suflete, care reprezintă şi observă corpurile şi în funcţie de care corpurile sînt stăpînite în bună parte. Şi cum planul unei clădiri poate fi cel mai bun dintre toate în raport cu scopul, cheltuiala şi circumstanţele, şi cum aranjamentul cîtorva corpuri figurate ce vi se dau poate fi cel mai bun din cîte se pot găsi, tot astfel este uşor de conceput că o structură a universului poate fi cea mai bună dintre toate, fără ca el să devină un zeu. Ca urmare a legăturii şi ordinii existente între lucruri, corpul oricărui animal ori al oricărei plante este compus din alte plante şi alte animale sau din alte fiinţe vii şi organice; în consecinţă, există subordonare, iar un corp sau o substanţă slujeşte celeilalte: astfel, perfecţiunea lor nu ar putea fi egală.

201. La pagina 1063, dlui Bayle i se pare că dl Diroys a unit două propoziţii diferite; una, cum că Dumnezeu trebuie să facă toate lucrurile aşa cum persoanele înţelepte şi virtuoase ar dori ca ele să fie făcute, în conformitate cu regulile înţelepciunii şi bunătăţii pe care Dumnezeu le-a întipărit în ele şi cum ele însele ar fi obligate

să le facă dacă ar depinde de ele; iar cealaltă, că înţelepciunii şi bunătăţii suverane nu le convine să nu facă ceea ce este cel mai bine şi cel mai perfect. După judecata dlui Bayle, dl Diroys contestă prima propoziţie şi răspunde la cea de-a doua. Şi, după părerea mea, aici are dreptate; căci aceste două propoziţii sînt legate, a doua fiind o urmare a celei dintîi: a face mai puţin bine decît ne stă în putere înseamnă a acţiona împotriva înţelepciunii sau a bunătăţii. A fi cel mai bun şi a fi dorit de cei mai virtuoşi şi de cei înţelepţi este unul şi acelaşi lucru. Este posibil să spunem că dacă am putea înţelege structura şi economia universului, am descoperi că el este făcut şi cîrmuit aşa cum ar dori cei mai înţelepţi şi cei mai virtuoşi, Dumnezeu neputînd să nu procedeze astfel. Totuşi, această necesitate nu e decît morală: şi recunosc că dacă Dumnezeu ar fi constrîns printr-o necesitate metafizică să producă tot ceea ce face, ar produce toţi posibilii sau nimic; şi, în acest sens, concluziile dlui Bayle ar fi foarte îndreptăţite. Dar cum toţi posibilii nu sînt compatibili între ei într-o aceeaşi înlănţuire din univers, întrucît nu toţi posibilii ar putea fi produşi, trebuie să spunem că Dumnezeu nu-i deloc determinat, metafizic vorbind, să creeze această lume. Se mai poate spune că de îndată ce Dumnezeu a hotărît să creeze ceva, se dă o luptă între toţi posibilii tinzînd spre existenţă; şi că învinge cei ce, uniţi între ei, produc cel mai mult realitate, perfecţiune, *inteligibilitate*. E drept că toată această luptă nu poate fi decît ideală, adică nu poate fi decît un conflict al raţiunilor în cel mai perfect intelect, care nu poate rata să nu acţioneze în cea mai perfectă manieră şi, prin urmare, să nu aleagă cel-mai-binele. Totuşi, Dumnezeu e obligat, printr-o necesitate morală, să facă lucrurile în aşa fel încît să nu fie cu putinţă nimic mai bun: altminteri, nu numai că alţii ar avea motiv să critice ceea ce face el, dar el însuşi nu ar fi mulţumit de lucrarea sa, reproşîndu-şi imperfecţiunile ei; ceea ce este împotriva fericirii suverane a naturii divine. Acest sentiment permanent al propriei greşeli sau imperfecţiuni ar constitui pentru el o permanentă sursă de necazuri, aşa cum dl Bayle scrie într-o altă împrejurare, la pagina 953.

202. Argumentul dlui Diroys implică falsul atunci cînd spune că nimic nu se poate schimba decît trecînd de la o stare mai puţin bună la una mai bună sau de la una mai bună la alta mai puţin bună; şi că astfel, dacă Dumnezeu face cel-mai-binele, acest produs nu are cum să fie schimbat: că ar fi o substanţă eternă, un zeu. Însă nu văd deloc de ce un lucru nu-şi poate schimba specia în raport cu binele şi răul, fără a-şi schimba şi gradul. Trecînd de la plăcerea muzicii la aceea a picturii sau *vice versa*, de la plăcerea ochiului la aceea a auzului, gradul plăcerilor va putea rămîne acelaşi, fără ca ultimul dintre ele să aibă pentru sine alt avantaj în afara celui al

noutății. Dacă s-ar face cvadratura cercului sau, în aceiași termeni, circulatura pătratului, adică dacă cercul ar fi schimbat într-un pătrat de aceeași mărime sau invers, pătratul în cerc, ar fi greu de spus, vorbind la modul absolut și fără a ne referi la o folosință anume, dacă am cîștiga sau am pierde. Astfel, cel-mai-binele poate fi transformat în altceva, care nu i se supune și nici nu-l depășește; dar între acestea va exista întotdeauna o ordine, anume cea mai bună ordine posibilă. Considerînd întreaga înlănțuire a lucrurilor, cel-mai-binele nu are egal; dar o parte a înlănțuirii poate fi egalată de altă parte din aceeași înlănțuire. În plus, am putea spune că întreaga înlănțuire a lucrurilor, luată la infinit, poate fi cea mai bună cu putință, deși ceea ce există în tot universul și în fiecare parte din timp nu este cel mai bun lucru posibil. S-ar putea deci ca universul să meargă mereu din ce în ce mai bine, dacă lucrurile ar fi de așa natură încît să nu fie permis să se atingă dintr-o dată cel-mai-binele. Dar acestea sînt pentru noi probleme greu de judecat.

203. La pagina 1064, dl Bayle scrie că întrebarea dacă Dumnezeu a putut face lucrurile mai desăvîrșite decît le-a făcut este și ea foarte dificilă și că argumentele pro și contra sînt foarte puternice. Dar, după părerea mea, este totuna cu a ne întreba dacă acțiunile lui Dumnezeu sînt conforme celei mai perfecte înțelepciuni și celei mai mari bunătăți. Este un fapt foarte ciudat acela că, schimbînd puțin termenii, facem îndoielnic ceea ce este, firește, cel mai limpede lucru din lume. Rațiunile contrare nu au nici o putere, nefiind întemeiate decît pe aparența defectelor; iar obiecția dlui Bayle, ce tinde să demonstreze că legea cel-mai-binelui i-ar impune lui Dumnezeu o adevărată necesitate metafizică, nu este decît o iluzie generată de folosirea abuzivă a termenilor. Odinioară, dl Bayle avusese altă părere atunci cînd aproba ideile dlui Malebranche, destul de apropiate de ale mele, asupra acestui subiect. Dar dl Arnauld scriind împotriva acestui părinte, dl Bayle și-a schimbat opinia și îmi imaginez că o contribuție a avut-o și înclinația lui de a se îndoi, care s-a accentuat o dată cu trecerea anilor. Fără îndoială, dl Arnauld a fost un om de seamă, iar autoritatea sa cîntărește foarte greu: în scrierile sale, a făcut multe observații potrivite împotriva părintelui Malebranche, dar nu a avut dreptate cînd i-a combătut afirmațiile, asemănătoare cu ale mele, despre regula cel-mai-binelui.

204. Trecînd de la filosofie la teologie, excelentul autor al lucrării *Recherche de la vérité* a publicat în cele din urmă un foarte frumos *Traité de la nature et de la grâce*; și a arătat aici, în maniera sa, după cum a explicat dl Bayle în *Pensées diverses sur le comètes*, cap. 234, că evenimentele care apar în urma aplicării legilor generale nu sînt obiectul unei voințe particulare a lui Dumnezeu. E adevărat că atunci cînd vrem un lucru, vrem întru cîtva și tot ceea

ce este legat de el în mod necesar; prin urmare, Dumnezeu n-ar putea să vrea legile generale fără a dori cumva şi toate efectele particulare ce rezultă din ele în mod necesar; dar la fel de adevărat este faptul că nu dorim aceste evenimente particulare din cauza lor înseşi, şi tocmai aceasta înţelegem cînd spunem că nu le vrem printr-o voinţă particulară şi directă. Nu există nici o îndoială că, atunci cînd s-a hotărît să acţioneze în exterior, Dumnezeu a făcut alegerea printr-un mod de a acţiona demn de fiinţa suveran perfectă, adică infinit de simplu şi uniform, totuşi de o fecunditate infinită. Ne putem chiar imagina că acest mod de a acţiona prin voinţe generale i s-a părut preferabil, deşi rezultau cîteva evenimente de prisos (şi rele, adaug eu, dacă le luăm separat) în raport cu un alt mod, mai compozit şi mai ordonat, în opinia acestui părinte. Pentru dl Bayle, în vremea cînd scria *Pensées sur les comètes*, nimic nu este mai capabil decît această supoziţie să rezolve miile de obiecţii împotriva providenţei divine. „A-l întreba pe Dumnezeu, spune el, de ce a făcut unele lucruri ce slujesc la a-i face pe oameni mai răi, înseamnă a întreba de ce Dumnezeu şi-a executat planul, care nu poate fi decît infinit de frumos, pe căile cele mai simple şi cele mai uniforme, şi de ce, printr-o complicare a decretelor ce se întretaie neîncetat, nu a împiedicat folosirea nepotrivită a liberului arbitru de către om." El adaugă faptul că „miracolele, fiind voinţe particulare, trebuie să aibă un scop demn de Dumnezeu".

205. Pe aceste temeiuri, el face reflecţii nimerite, în capitolul 231, referitoare la lipsa de îndreptăţire a celor care se plîng de prosperitatea celor răi. „Nu voi ezita, scrie el, să afirm că toţi cei cărora li se pare ciudată prosperitatea oamenilor răi au meditat prea puţin asupra naturii lui Dumnezeu şi că au redus obligaţiile unei cauze ce guvernează toate lucrurile la măsura unei providenţe inferioare, ceea ce dovedeşte îngustimea spiritului. Aşa deci! după ce a făcut cauzele libere şi cauzele necesare, într-un amestec capabil la nesfîrşit de a face să irupă minunile înţelepciunii sale infinite, ar trebui ca Dumnezeu să instituie legi conforme naturii cauzelor libere, dar atît de puţin fixe încît cel mai neînsemnat necaz ce i s-ar întîmpla unui om le-ar răsturna cu totul, spre distrugerea totală a libertăţii umane?! Un simplu guvernator de oraş ajunge de rîsul lumii dacă îşi schimbă regulamentele şi ordinele ori de cîte ori cineva s-ar trezi murmurînd împotriva lui; iar Dumnezeu, ale cărui legi au în vedere un bine atît de universal încît poate că tot ceea ce ne este vizibil nu contează decît ca un accesoriu lipsit de importanţă, va fi nevoit să se abată de la legile lui, pentru că astăzi nu sînt pe placul unuia, mîine nu vor fi pe placul altuia; ori că un superstiţios, judecînd fără temei că un monstru prevesteşte ceva funest, va trece din eroare la un sacrificiu criminal; ori un suflet bun, care totuşi nu

face destul caz de virtute cît să creadă că sîntem suficient pedepsiţi atunci cînd n-o avem, se va scandaliza cînd un om rău ajunge bogat şi se bucură de o sănătate de fier! Pot exista oare idei mai false despre o providenţă generală? Şi de vreme ce toată lumea cade de acord că legea naturii conform căreia cel puternic îl învinge pe cel slab a fost stabilită cu multă înţelepciune şi că ar fi ridicol să pretinzi că atunci cînd o piatră cade peste o vază fragilă care constituie desfătarea posesorului ei, Dumnezeu trebuie să se abată de la această lege, pentru a-l scuti de supărare pe acel posesor; oare nu este necesar să recunoaştem că este la fel de ridicol să pretindem că Dumnezeu trebuie să se abată de la aceeaşi lege, pentru a împiedica îmbogăţirea unui om rău pe seama unui om de bine? Cu cît un om rău se situează mai presus de inspiraţiile conştiinţei şi ale onoarei, cu atît mai mult îl depăşeşte, ca putere, pe omul de bine; astfel încît dacă se porneşte împotriva omului de bine, trebuie, după cursul naturii, să-l ruineze: şi dacă amîndoi sînt funcţionari în domeniul finanţelor, trebuie, conform aceluiaşi curs al naturii, ca omul rău să se îmbogăţească mai mult decît omul de bine, la fel cum un foc violent nimiceşte mai mulţi copaci decît un foc de paie. Cei ce ar dori ca un om rău să se îmbolnăvească sînt uneori la fel de nedrepţi ca aceia care ar dori ca o piatră ce cade peste un pahar să nu îl spargă defel; întrucît felul în care îi sînt alcătuite organele face ca nici hrana pe care o consumă, nici aerul pe care-l respiră să nu fie capabile, după legile naturale, să-i dăuneze sănătăţii. Aşa încît cei care se plîng de buna lui sănătate se plîng că Dumnezeu nu încalcă legile stabilite de el; prin aceasta, ei sînt cu atît mai nedrepţi cu cît, prin combinaţii şi înlănţuiri de care numai Dumnezeu este în stare, se întîmplă adesea ca mersul firesc al naturii să ducă la pedepsirea păcatului."

206. Mare păcat că dl Bayle a părăsit atît de repede calea pe care intrase într-un mod atît de fericit, şi anume aceea de a raţiona în favoarea Providenţei; căci urmînd-o, ar fi dat rezultate şi, spunînd cîteva lucruri frumoase, ar fi spus şi lucruri bune în acelaşi timp. Sînt de acord cu părintele Malebranche, că Dumnezeu face lucrurile în modul cel mai demn de el. Numai că eu merg mai departe decît el în privinţa voinţelor generale şi particulare. Cum Dumnezeu nu ar putea face nimic fără raţiune, nici măcar cînd acţionează în chip miraculos, rezultă că, în ceea ce priveşte evenimentele individuale, el nu are nici o voinţă care să nu fie consecinţa unui adevăr sau a unei voinţe generale. Astfel, aş afirma că Dumnezeu nu are niciodată voinţe particulare aşa cum le înţelege acest părinte, adică particulare iniţiale.

207. Cred chiar că, sub acest aspect, miracolele nu prezintă nimic care să le distingă de alte evenimente; întrucît el le săvîrşeşte din raţiuni de un ordin superior celui al naturii. De aceea nu aş spune

deloc, o dată cu părintele Malebranche, că Dumnezeu se abate de la legile generale ori de cîte ori ordinea i-o cere; el nu se abate de la o lege decît printr-o altă lege, mai aplicabilă, iar ceea ce ordinea impune nu poate fi decît în conformitate cu regula ordinii, ce se numără printre legile generale. Caracteristica miracolelor, luată în sensul cel mai riguros, constă în aceea că nu le-am putea explica prin naturile lucrurilor create. De aceea, dacă Dumnezeu ar face o lege generală, conform căreia corpurile trebuie să se atragă unele pe altele, n-ar obţine aplicarea ei decît prin miracole perpetue. La fel, dacă Dumnezeu ar dori ca organele corpurilor omeneşti să se supună voinţelor sufletelor, în conformitate cu sistemul cauzelor ocazionale, această lege s-ar aplica tot prin minuni perpetue.

208. Astfel, se cuvine să considerăm că, printre regulile generale care nu sînt absolut necesare, Dumnezeu le alege pe cele mai fireşti, pe care îi este cel mai uşor să le justifice, servind şi la justificarea altor lucruri. Ceea ce este, fără-ndoială, cel mai frumos şi cel mai convenabil; iar dacă sistemul armoniei prestabilite nu ar fi deloc necesar, lăsînd la o parte miracolele inutile, Dumnezeu tot l-ar fi ales pentru că este cel mai armonios. Căile lui Dumnezeu sînt cele mai simple şi cele mai uniforme, întrucît alege regulile care se limitează cel mai puţin unele pe altele. Ele sînt şi cele mai fecunde în raport cu simplitatea căilor. Ca şi cum am spune că o casă a fost cea mai bună din cîte se puteau face cu aceeaşi cheltuială. Este posibil chiar să reducem cele două condiţii, simplitatea şi fecunditatea, la un singur avantaj, acela de a produce cît mai multă perfecţiune cu putinţă; şi în acest mod, sistemul părintelui Malebranche se reduce la al meu în această privinţă. Căci dacă s-ar presupune un efect mai mare, dar nişte căi mai puţin simple, cred că s-ar putea spune că, socotind şi cîntărind totul, efectul însuşi ar fi mai puţin mare, ţinînd cont nu doar de efectul final, ci şi de efectul mediu. Fiindcă, atît cît îi stă în putinţă, cel mai înţelept face în aşa fel încît mijloacele să fie oarecum şi scopuri, adică dorite, nu numai pentru ceea ce fac, ci şi pentru ceea ce sînt. Căile mai complicate ocupă prea mult teren, prea mult spaţiu, prea mult loc, prea mult timp, pe care le-am putea folosi mai bine.

209. Or, totul reducîndu-se la cea mai mare perfecţiune, revenim la legea noastră a cel-mai-binelui. Căci perfecţiunea cuprinde nu numai binele *moral* şi binele *fizic* al creaturilor inteligente, ci şi binele doar *metafizic* ce se referă şi la creaturile lipsite de raţiune. Rezultă că răul aflat în creaturile raţionale nu apare decît prin concomitenţă, şi nu prin voinţe antecedente, ci printr-o voinţă consecventă, ca fiind cuprins în cel mai bun plan posibil; iar binele metafizic, conţinînd totul, este cauza pentru care uneori trebuie să facem loc răului fizic şi răului moral, aşa cum am explicat în repetate rînduri. Se pare că stoicii antici nu erau prea departe de acest

sistem. A remarcat-o şi dl Bayle în *Dicţionar*, la articolul despre Crysippos, litera T: este important să-i redăm aici spusele pentru a-l opune, în unele locuri, lui însuşi, dar şi pentru a-l aduce la frumoasele sentimente declarate odinioară: „Crysippos, spunea el la p. 930, în lucrarea *Despre providenţă*, printre alte probleme a examinat-o şi pe următoarea: Natura lucrurilor sau Providenţa, cea care a făcut lumea şi genul uman, a făcut oare şi bolile cărora le sînt expuşi oamenii? El răspunde că principalul scop al naturii nu a fost de a-i face bolnăvicioşi, aceasta nu ar conveni cauzei binelui; dar pregătind şi producînd mai multe lucruri mari, foarte utile şi bine rînduite, a observat că din acestea decurg cîteva neajunsuri şi că astfel ele n-au fost conforme planului originar şi scopului său, au apărut în urma lucrării sale, nu au existat decît în calitate de consecinţe. Pentru alcătuirea trupului omenesc, spunea el, cea mai subtilă idee şi însăşi utilitatea lucrării cereau ca o ţesătură de oase subţiri şi fine să formeze capul; dar prin aceasta, el prezenta dezavantajul de a nu rezista la lovituri. Natura pregătea sănătatea şi, în acelaşi timp, printr-un fel de concomitenţă, a trebuit să fie deschisă şi sursa bolilor. La fel stau lucrurile şi cu virtutea; acţiunea directă a naturii, care a făcut-o să apară, produce, ca o consecinţă indirectă, şi sămînţa viciilor. Pentru că nu l-am tradus literal, reproduc în continuare textul latin al lui Aulus Gellius, avîndu-i în vedere pe cei ce înţeleg această limbă: *Aul. Gell. lib. 6, c. 1: Idem Chrysippus in eod. lib. quarto,* περί προνοίας, *tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat,* εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιίν γίγνονται. *Id est naturane ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat* κατὰ παρακολούθησιν. *Sicut, inquit, cum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et uilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem nata sunt.* Nu cred ca un păgîn să fi spus ceva mai rezonabil, ţinînd seama de neştiinţa lui în ce priveşte căderea primului om, cădere despre care noi nu am putut afla decît

prin revelaţie şi care este adevărata cauză a nenorocirilor noastre; dacă am avea mai multe asemenea extrase din operele lui Crysippos sau mai curînd dacă am avea scrierile sale, ne-am face o idee mai favorabilă asupra frumuseţii geniului său."

210. Să vedem acum reversul medaliei la dl Bayle, cel schimbat. După ce a citat, în *Réponse aux questions d'un provincial* (cap. 155, p. 962, vol. 3), cuvintele dlui Jaquelot care îmi plac foarte mult: „A schimba ordinea universului este un lucru de o importanţă infinit mai mare decît prosperitatea unui om de bine", adaugă: „Această idee conţine ceva uimitor: părintele Malebranche a pus-o în cea mai favorabilă lumină şi i-a convins pe cîţiva din cititorii săi că un sistem simplu şi foarte fecund convine mai mult înţelepciunii lui Dumnezeu decît un sistem mai complicat şi, proporţional, mai puţin fecund, dar mai capabil să evite neregularităţile. Dl Bayle s-a numărat printre cei ce au crezut că părintele Malebranche dădea prin aceasta un deznodămînt minunat" (vorbeşte dl Bayle însuşi); „dar e aproape imposibil să ne mulţumim cu atît după ce am citit cărţile dlui Arnauld contra acestui sistem şi după ce am analizat ideea vastă şi profundă a Fiinţei perfecte în cel mai înalt grad. Potrivit acestei idei, pentru Dumnezeu nimic nu-i mai uşor decît să urmeze un plan simplu, fecund, ordonat şi în acelaşi timp comod pentru toate creaturile."

211. Aflîndu-mă în Franţa, i-am trimis dlui Arnauld un dialog scris în latină [252], despre cauza răului şi justiţia lui Dumnezeu; aceasta se întîmpla nu doar înaintea disputelor sale cu părintele Malebranche, ci chiar înainte să apară *Recherche de la vérité*. Principiul susţinut de mine în dialog, anume că păcatul a fost îngăduit numai pentru că era cuprins în cel mai bun plan al universului, a fost deja folosit acolo, iar dl Arnauld nu a părut deloc intimidat de idee. Dar micile răfuieli pe care le-a avut de-atunci cu părintele Malebranche i-au dat motiv să examineze această materie cu mai multă atenţie şi s-o judece cu mai multă asprime. Totuşi, eu nu sînt pe deplin mulţumit de felul în care dl Bayle exprimă aici acest lucru; şi nu sînt deloc de părere că un plan mai complicat şi mai puţin fecund ar fi mai capabil să prevină neregularităţile. Regulile sînt voinţele generale; cu cît respectăm mai mult regulile, cu atît există mai multă regularitate; simplitatea şi fecunditatea constituie scopul regulilor. Mi se va obiecta că un sistem foarte legat va fi scutit de neregularităţi. Răspund că ar fi o neregularitate aceea de a fi prea legat, întrucît ar încălca regulile armoniei. *Et citharaedus ridetur chorda qui semper oberrat eadem**. Cred aşadar că Dumnezeu poate urma un plan simplu, fecund, regulat; dar nu cred că planul cel mai bun şi cel

* „Şi la fel chitaristul / Este de rîs de atinge continuu fals cîte-o strună" (Horaţiu, *Arta poetică*, 355-356, *ed.cit.*).

mai regulat este întotdeauna comod în acelaşi timp pentru toate creaturile, iar aceasta o judec *a posteriori*; căci planul ales de Dumnezeu nu e cîtuşi de puţin comod. Am dovedit-o şi *a priori*, prin exemple luate din matematici, din care voi mai da unul ceva mai încolo. Un origenist, care va dori ca toate creaturile raţionale să devină, în cele din urmă, fericite, va fi şi mai uşor de mulţumit. El va spune, imitîndu-l pe sfîntul Pavel în legătură cu suferinţele acestei vieţi, că bucuriile ei mărginite nu se compară cu fericirea eternă.

212. După cum am observat deja, ceea ce păcăleşte în această problemă este faptul că sîntem înclinaţi să credem că ceea ce este cel-mai-binele în întreg este astfel şi în fiecare parte. Aşa se raţionează în geometrie, cînd e vorba despre *maximis et minimis*. Dacă drumul pe care-l propunem de la A la B este cel mai scurt posibil, iar acest drum trece prin C, trebuie ca drumul de la A la C, parte din cel dintîi, să fie cît mai scurt posibil. Dar consecinţa legată de *cantitate* nu i se potriveşte întotdeauna *calităţii*, nu mai mult decît cea privitoare la egali şi asemănători. Căci în cazul egalilor, cantitatea este aceeaşi, iar asemănătorii nu se deosebesc prin calităţi. Răposatul domn Sturmius[253], celebru matematician din Altdorf, aflîndu-se în tinereţe în Olanda, a tipărit o cărticică intitulată *Euclid catholicus*, în care a încercat să stabilească reguli exacte şi generale pentru materii nematematice, încurajat fiind de răposatul Erhard Weigel, care i-a fost preceptor. În cartea sa, el aplică asemănătorilor ceea ce Euclid a spus despre egali şi formulează următoarea axiomă: *Si similibus addas similia, tota sunt similia**; dar au fost necesare atîtea limitări pentru a salva această nouă regulă încît, după părerea mea, ar fi fost mai bine s-o fi enunţat de la început cu restricţii, spunînd: *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia***. De aceea geometrii au adesea obiceiul să ceară *non tantum similia, sed et similiter posita****.

213. Această diferenţă dintre cantitate şi calitate apare şi în cazul nostru. Partea celui mai scurt drum dintre două extremităţi este şi cel mai scurt drum între extremităţile acelei părţi; dar partea celui mai bun întreg nu este în mod necesar şi cel-mai-binele pe care îl puteam face din acea parte, întrucît partea unui lucru frumos nu e întotdeauna frumoasă, putînd fi scoasă din întreg sau chiar cuprinsă în acesta într-o manieră neregulată. Dacă frumuseţea şi bunătatea ar consta întotdeauna în ceva absolut şi uniform, ca întinderea,

---

* Dacă la cele asemănătoare adaugi asemănătoare, toate sînt asemănătoare.

** Dacă la cele asemănătoare adaugi asemănătoare în mod similar, toate sînt asemănătoare.

*** Nu atît asemănătoare, cît puse asemănător.

materia, apa, aurul sau alte corpuri presupuse a fi omogene sau similare, ar trebui să spunem că partea a ceea ce este bun şi frumos va fi la fel de frumoasă şi bună ca întregul, întrucît ea va fi întotdeauna asemenea întregului; dar nu asta se întîmplă cu lucrurile relative. Un exemplu luat din geometrie va fi potrivit pentru a-mi explica ideea.

214. Există un fel de geometrie pe care dl Jungius[254] din Hamburg, unul dintre cei mai străluciţi oameni ai epocii sale, o numea *empirică*. Ea se foloseşte de experienţele demonstrative şi dovedeşte mai multe dintre propoziţiile lui Euclid, dar în special pe cele privitoare la egalitatea a două figuri, tăind o figură în bucăţi şi îmbinîndu-le pe acestea pentru a recompune cealaltă figură. Astfel, decupînd corect pătratele celor două laturi ale triunghiului dreptunghic şi aranjînd părţile aşa cum trebuie, obţinem pătratul ipotenuzei. Iată ce înseamnă a demonstra empiric a patruzeci şi şaptea propoziţie din prima carte a lui Euclid. Or, presupunînd că se pierd cîteva din bucăţile luate din cele două pătrate mai mici, îi va lipsi ceva pătratului mare, pe care trebuie să-l compunem; iar acest compus defectuos, departe de a plăcea, va fi de o urîţenie şocantă. Şi dacă bucăţile rămase, ce formează compusul incorect, ar fi luate separat, fără nici o raportare la pătratul mare pe care trebuie să-l compună, le-am putea recombina cu totul altfel, pentru a realiza un compus acceptabil. Dar imediat ce vom găsi bucăţile rătăcite şi vom umple golurile compusului incorect, va rezulta un lucru frumos şi regulat, care va fi pătratul cel în întregul lui, iar acest compus desăvîrşit va fi cu mult mai frumos decît acela acceptabil, care fusese făcut doar din bucăţile pe care nu le pierduserăm. Compusul desăvîrşit corespunde universului întreg, iar compusul incorect, care e o parte a celui desăvîrşit, corespunde unei părţi a universului unde aflăm defecte pe care autorul lucrurilor le-a tolerat, pentru că altminteri, dacă ar fi vrut să refacă această parte incorectă şi să facă din ea un compus acceptabil, întregul n-ar fi fost aşa de frumos; căci părţile compusului incorect, aranjate mai bine pentru a da un compus acceptabil, n-ar fi putut fi folosite cum se cuvine pentru a alcătui compusul total şi perfect. Toma d'Aquino a intuit acestea cînd a spus: *„Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto**" (Toma, *Contra gent.*, lib. 3, c. 71). Thomas Gatakerus[255], în Note asupra cărţii lui Marcus Aurelius (lib. 5, c. 8, la dl Bayle), citează şi el pasaje din autori care afirmă că răul părţilor este adesea binele întregului.

* Ţine de un conducător înţelept să treacă cu vederea vreo lipsă a bunătăţii dintr-o parte, pentru ca să sporească bunătatea în întregul ei.

215. Să revenim la insistenţele dlui Bayle. El îşi imaginează un prinţ (p. 963) care construieşte un oraş şi care, din lipsă de bun gust, preferă ca acesta să aibă un aspect fastuos, cu o arhitectură îndrăzneaţă şi unică, decît să ofere confortul locuitorilor săi. Dacă prinţul va avea un suflet mărinimos, va prefera arhitectura comodă celei somptuoase. Aşa judecă dl Bayle. Aş crede totuşi că există situaţii în care vom prefera pe bună dreptate frumuseţea construcţiei unui palat confortului cîtorva servitori. Dar recunosc că, oricît de frumoasă ar fi, construcţia ar fi rea dacă ar provoca îmbolnăvirea locuitorilor; cu condiţia să nu fie posibilă realizarea uneia mai bune, care să ţină seama de frumuseţe, comoditate şi sănătate laolaltă. Căci este posibil să nu căpătăm dintr-o dată toate aceste avantaje, iar castelul să aibă o structură de nesuportat, dacă vrem să-l construim pe versantul sudic al muntelui, deşi cel nordic este mai sănătos.

216. Dl Bayle mai obiectează că este adevărat faptul că legislatorii noştri nu pot inventa niciodată regulamente la fel de comode pentru toate persoanele particulare: „*Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quaeritur, si majori parti et in summam prodest**" (Cato ap. Livium, I, 34, circa init.). Dar aceasta întrucît cunoştinţele lor limitate îi obligă să se intereseze de nişte legi care, dacă ne gîndim bine, sînt mai curînd utile decît dăunătoare. Nimic din toate acestea nu-i poate conveni lui Dumnezeu, care este infinit atît în putere şi în inteligenţă, cît şi în bunătate şi în adevărata măreţie. Eu răspund că, de vreme ce alege cel mai mare bine posibil, nu-i mai putem reproşa lui Dumnezeu nici o limitare a perfecţiunilor sale; iar în univers, nu numai că binele depăşeşte răul, dar răul slujeşte chiar la sporirea binelui.

217. El observă de asemenea că stoicii au scos o nelegiuire din principiul acesta, spunînd că trebuie să suportăm relele cu răbdare, întrucît sînt necesare nu numai sănătăţii şi integrităţii universului, ci şi fericirii, perfecţiunii şi conservării lui Dumnezeu, care-l stăpîneşte. Împăratul Marcus Aurelius a spus-o în *Solilocvii*, cartea a cincea, capitolul opt: „*Duplici ratione diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandae*(τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) *ex parte causa est***."

---

* „Nici o lege nu este destul de convenabilă pentru toţi; să se urmărească dacă foloseşte celei mai mari părţi şi în gradul cel mai înalt." (Discursul lui Cato în Titus Livius, XXXIV, cap. III)

** Din două motive trebuie să iubeşti ceea ce ţi se întîmplă; unul: că s-a născut pentru tine, ţi-a fost rînduit şi, într-un fel, potrivit ţie; altul: că pentru cel care guvernează universul, este în parte cauza prosperităţii, perfecţiunii şi chiar a permanenţei sale (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς).

Acest precept nu se înscrie printre cele mai rezonabile ale marelui împărat. *Diligas oportet** (στέργειν χρή) nu înseamnă nimic; un lucru nu devine mai plăcut prin aceea că e necesar ori pentru că e destinat sau ataşat cuiva; iar ceea ce ar fi rău pentru mine nu ar înceta să fie astfel doar pentru că ar fi bine pentru stăpînul meu, dacă acest bine nu se răsfrînge deloc asupra mea. Un lucru bun în univers este, printre altele, acela că binele general devine efectiv binele particular pentru toţi cei care îl iubesc pe autorul oricărui bine. Dar principala eroare a împăratului şi a stoicilor consta în aceea că ei îşi închipuiau că binele universului trebuia să-i facă plăcere lui Dumnezeu însuşi, pentru că ei îl concepeau pe Dumnezeu ca fiind sufletul lumii. Eroarea lor nu are nimic comun cu dogma noastră; după noi, Dumnezeu este *intelligentia extramundana***, aşa cum îl numeşte Martianus Capella[256], sau mai curînd *supramundana*. De altminteri, el acţionează pentru a face bine, şi nu pentru a-l primi. *Melius est dare quam accipere****: beatitudinea lui este întotdeauna perfectă şi nu ar putea fi sporită nici dinăuntru, nici din afară.

218. Să revenim la principala obiecţie pe care ne-o aduce dl Bayle, după dl Arnauld. Este complicată: căci ei pretind că Dumnezeu ar fi determinat, că ar acţiona în mod necesar, dacă ar fi obligat să creeze cel mai mare bine; sau măcar că ar fi fost neputincios dacă n-ar fi fost în stare să găsească un expedient mai bun pentru a exclude păcatele şi celelalte rele. Ceea ce înseamnă de fapt a nega că acest univers e cel mai bun şi că Dumnezeu este obligat să se intereseze de cel mai mare bine. Am răspuns de mai multe ori: am demonstrat că Dumnezeu nu are cum să nu producă cel-mai-binele; o dată făcută această presupunere, rezultă că relele pe care le suportăm nu pot fi excluse în mod raţional din univers, de vreme ce se află în el. Să vedem totuşi ce ne contrapun cei doi oameni de excepţie sau, mai curînd, să vedem ce ne obiectează dl Bayle, căci declară că a beneficiat de raţionamentele dlui Arnauld.

219. „Ar fi oare posibil (spune în *Réponse au provincial*, vol. 3, cap. 151, p. 890) ca o natură a cărei bunătate, sfinţenie, înţelepciune, ştiinţă, putere sînt infinite, care iubeşte virtutea în cel mai înalt grad şi urăşte viciul în cel mai înalt grad, după cum ne indică ideea sa clară şi distinctă şi după cum afirmă aproape fiecare pagină din Scripturi, să nu fi găsit în virtute nici un mijloc convenabil şi pe măsura ţelurilor sale? Ar fi oare posibil ca viciul singur să-i fi oferit acest mijloc? Dimpotrivă, mai bine am fi crezut că nici un lucru nu i se potrivea mai bine acestei naturi decît acela de a institui virtutea

---

* Trebuie să iubeşti.

** Inteligenţă extramundană; mai jos, „[inteligenţă] supramundană.

*** „Mai fericit este a da decît a lua" (Fapt. 20, 35).

în lucrarea sa, excluzînd orice viciu." Aici dl Bayle exagerează. Recunoaştem că un viciu oarecare a fost legat de cel mai bun plan al universului, dar nu cădem de acord că Dumnezeu n-a putut găsi în virtute nici un mijloc pe măsura scopurilor sale. Obiecţia ar fi valabilă dacă nu ar exista deloc virtute şi dacă viciul i-ar fi luat locul pretutindeni. El va spune că e suficient ca viciul să domnească şi că virtutea este neînsemnată în comparaţie cu el. Dar nu am intenţia să-i dau dreptate şi cred că, dacă ne gîndim bine, există cu adevărat incomparabil mai mult bine moral decît rău moral în creaturile raţionale pe care noi nu le cunoaştem decît în număr foarte mic.

220. În oameni, răul nu-i chiar aşa de mare pe cît se spune. Nu există decît oameni cu o înclinaţie rea şi alţii mizantropi din cauza nenorocirilor, ca Timon[257] al lui Lucian, care văd peste tot răutatea şi otrăvesc, prin interpretările lor, cele mai bune acţiuni: mă refer la cei care o fac în mod serios, pentru a trage concluzii nepotrivite, dintre acelea care le corup faptele; căci unii procedează astfel doar pentru a-şi dovedi profunzimea. Aceasta i s-a reproşat lui Tacit şi acelaşi motiv de critică îl găseşte dl Descartes (într-una din scrisorile sale[258]) pentru cartea dlui Thomas Hobbes, *De Cive*, tipărită atunci doar în cîteva exemplare distribuite prietenilor, dar completată ulterior cu observaţiile autorului, în a doua ediţie, pe care o avem şi noi. Deşi dl Descartes recunoaşte că lucrarea aparţine unui om priceput, remarcă în ea existenţa unor principii şi maxime foarte periculoase, întrucît pornesc de la presupoziţia că toţi oamenii sînt răi sau că li se dă motiv să fie astfel. În frumoasele sale *Table de filosofie practică*, răposatul domn Jacob Thomasius[259] spunea că πρῶτον ψεῦδος, principiul erorilor din cartea dlui Hobbes, constă în faptul că lua *statum legalem pro naturali*, adică starea coruptă îi servea drept măsură şi regulă, în timp ce Aristotel a avut în vedere starea cea mai convenabilă naturii umane. Căci, după Aristotel, numim natural ceea ce se potriveşte cel mai bine cu perfecţiunea naturii lucrului; dar dl Hobbes numeşte *stare naturală* pe aceea care include cît mai puţină artă, neţinînd cont probabil că natura umană, în perfecţiunea ei, poartă cu sine arta. Dar problema numelui, adică a ceea ce putem numi natural, nu ar avea mare importanţă dacă Aristotel şi Hobbes nu i-ar asocia noţiunea de drept natural, fiecare dîndu-i o semnificaţie proprie. Asupra acestui subiect am spus că am găsit în cartea despre *Fausseté des vertus humaines*[260] acelaşi cusur pe care dl Descartes l-a aflat în cea a dlui Hobbes, *De Cive*.

221. Dar să presupunem că, în genul omenesc, viciul depăşeşte virtutea, aşa cum presupunem că numărul damnaţilor îl depăşeşte pe acela al aleşilor; nu rezultă deloc că viciul şi nimicnicia depăşesc

virtutea şi fericirea din univers; mai curînd trebuie să afirmăm contrariul, pentru că cetatea lui Dumnezeu trebuie să fie cea mai perfectă dintre toate statele posibile, întrucît a fost creată şi este stăpînită de cel mai mare şi cel mai bun dintre toţi monarhii. Acest răspuns confirmă ceea ce am observat mai sus, vorbind despre conformitatea credinţei cu raţiunea; anume că una dintre cele mai mari surse ale paralogismului obiecţiilor este confundarea aparentului cu adevăratul; spun aparent nu neapărat aşa cum ar rezulta dintr-o discuţie exactă a faptelor, ci aşa cum a fost extras din registrul redus al experienţelor noastre. Căci am fi nesocotiţi dacă am vrea să opunem nişte aparenţe atît de imperfecte şi de neîntemeiate demonstraţiilor raţiunii şi revelaţiilor credinţei.

222. În rest, am notat deja că iubirea pentru virtute şi ura pentru viciu, care tind la nesfîrşit să favorizeze existenţa virtuţii şi să o împiedice pe aceea a viciului, nu sînt decît voinţe antecedente, ca voinţa de a procura fericirea tuturor oamenilor şi de a pune capăt nenorocirii. Aceste voinţe antecedente nu reprezintă decît o parte din toate voinţele antecedente ale lui Dumnezeu luate împreună, din care rezultă voinţa consecventă sau decretul de a crea cel-mai-binele; tocmai prin acest decret iubirea pentru virtute şi pentru fericirea creaturilor raţionale, care este nedefinită în sine şi merge cît de departe se poate, capătă cîteva mici limitări, din cauza atenţiei cuvenite binelui în genere. Aşa trebuie înţeles faptul că Dumnezeu iubeşte virtutea în cel mai înalt grad şi urăşte viciul în cel mai înalt grad, deşi unele vicii trebuie să fie îngăduite.

223. Dl Arnauld şi dl Bayle par să pretindă că această metodă de a explica lucrurile şi de a stabili un cel-mai-bun dintre toate planurile universului, ce nu poate fi depăşit de nici un altul, limitează puterea lui Dumnezeu. „V-aţi gîndit bine" spune dl Arnauld părintelui Malebranche (în *Réflexions sur le nouveau système de la grâce*, vol. II, p. 385), „că susţinînd astfel de lucruri ajungeţi să răsturnaţi primul articol al simbolului prin care ne mărturisim credinţa în Dumnezeu Tatăl atotputernic?" Spusese deja înainte (p. 362): „Putem oare pretinde, fără a ne amăgi pe noi înşine, că o conduită care n-a putut înlătura această consecinţă supărătoare, anume că majoritatea oamenilor se pierd, evidenţiază mai mult caracterul bunătăţii lui Dumnezeu decît o altă conduită care ar fi fost răspunzătoare pentru mîntuirea oamenilor, dacă Dumnezeu ar fi urmat-o?" Şi cum dl Jaquelot nu se abate cîtuşi de puţin de la principiile stabilite de noi, dl Bayle îi aduce obiecţii asemănătoare (*Réponse au provincial*, cap. 151, p. 900, vol. 3). „Dacă adoptăm astfel de lămuriri (scrie el) ne vedem constrînşi să renunţăm la noţiunile cele mai evidente referitoare la natura Fiinţei perfecte în cel mai înalt grad. Ele ne învaţă că toate lucrurile ce nu implică o

contradicţie îi sînt posibile şi, prin urmare, că îi e cu putinţă să-i mîntuiască pe oamenii pe care nu-i mîntuieşte: căci ce contradicţie ar rezulta dacă numărul aleşilor ar fi mai mare decît este? Ele ne mai învaţă că Fiinţa, fiind fericită în cel mai înalt grad, nu are dorinţe pe care să nu le poată executa. Să înţelegem aşadar că ea ar vrea să-i mîntuiască pe toţi oamenii, dar nu poate? Căutam o lumină care să ne scoată din încurcătura în care ne aflăm cînd comparăm ideea de Dumnezeu cu starea genului uman şi iată că ni s-au dat nişte lămuriri care ne aruncă în tenebre şi mai profunde."

224. Toate opoziţiile dispar prin interpretarea dată mai sus. Rămîn de acord cu principiul dlui Bayle, căci el este şi al meu, că tot ceea ce nu implică o contradicţie este posibil. Dar după mine, întrucît susţin că Dumnezeu a făcut cel mai mare bine cu putinţă sau că nu putea să facă ceva mai bine decît a făcut; şi întrucît apreciez că a gîndi altfel despre întreaga lui lucrare înseamnă să-i lezezi bunătatea sau înţelepciunea, trebuie să spun că a face un lucru ce depăşeşte în bunătate cel-mai-binele însuşi implică o contradicţie. Ar fi ca şi cum cineva ar pretinde că Dumnezeu ar fi putut uni două puncte printr-o linie mai scurtă decît linia dreaptă şi i-ar acuza pe cei care neagă acest lucru că ar răsturna articolul credinţei conform căruia noi credem în Dumnezeu Tatăl atotputernic.

225. Oricît de mare ar fi, infinitatea posibililor nu este mai mare decît cea a înţelepciunii lui Dumnezeu, care cunoaşte toţi posibilii. Se poate spune chiar că dacă această înţelepciune nu depăşeşte extensiv posibilii, de vreme ce obiectele intelectului nu ar putea merge dincolo de posibil care, într-un anumit sens, e singurul inteligibil, ea le depăşeşte intensiv, din cauza combinaţiilor infinit de infinite pe care le realizează cu posibilii, precum şi a tot atîtor reflecţii în marginea lor. Nemulţumindu-se să cuprindă toţi posibilii, înţelepciunea lui Dumnezeu îi pătrunde, îi compară, îi cîntăreşte pentru a le estima gradele de perfecţiune sau imperfecţiune, tăria şi slăbiciunea, binele şi răul; ea merge chiar dincolo de combinaţiile finite, ea face o infinitate de combinaţii infinite, adică o infinitate de posibile înlănţuiri ale universului, fiecare conţinînd o infinitate de creaturi. Prin acest mijloc, înţelepciunea divină distribuie toţi posibilii, analizaţi deja separat, în tot atîtea sisteme universale, pe care le compară din nou între ele: iar rezultatul tuturor acestor comparaţii şi reflecţii este alegerea celui mai bun dintre toate sistemele posibile, pe care înţelepciunea o face pentru a corespunde perfect bunătăţii, ceea ce constituie tocmai planul universului actual. Toate aceste operaţii ale intelectului divin, deşi prezintă o ordine şi o prioritate de natură, se fac întotdeauna împreună, fără ca între ele să existe o prioritate temporală.

226. Examinînd cu atenţie lucrurile, sper că vom avea o altă idee despre măreţia perfecţiunilor divine, mai ales despre înţelep-

ciunea şi bunătatea lui Dumnezeu, idee pe care n-ar putea s-o aibă cei ce îl fac pe Dumnezeu să acţioneze parcă la întîmplare, fără motiv şi fără raţiune. Şi nu văd cum ar putea evita o părere atît de bizară, doar dacă nu recunosc că există nişte raţiuni pentru alegerea lui Dumnezeu şi că acestea provin din bunătatea lui: de unde rezultă în mod necesar că ceea ce a fost ales a avut avantajul bunătăţii în raport cu ceea ce nu a fost ales şi, prin urmare, este cel mai bun dintre toţi posibilii. Cel-mai-binele nu ar putea fi depăşit în bunătate şi nu limităm deloc puterea lui Dumnezeu spunînd că el n-ar putea face imposibilul. E oare posibil, se întreba dl Bayle, să nu existe un plan mai bun decît acela pe care l-a executat Dumnezeu? La aceasta răspundem că e foarte posibil şi chiar necesar să nu existe; altminteri, Dumnezeu l-ar fi preferat.

227. Am stabilit suficient, se pare, că printre toate planurile posibile ale universului există unul mai bun decît toate, şi că Dumnezeu nu a ezitat să-l aleagă. Dar dl Bayle are pretenţia să infereze că Dumnezeu nu este cîtuşi de puţin liber. Şi iată ce spune (ubi supra, cap. 151, p. 899): „Credeam că aveam o dispută cu un om care presupunea, o dată cu noi, că bunătatea şi puterea lui Dumnezeu sînt infinite, la fel cu înţelepciunea lui; şi vedem că, la drept vorbind, acest om presupune că bunătatea şi puterea lui Dumnezeu sînt închise în limite destul de înguste." Am dat deja un răspuns acestei obiecţii; nu limităm puterea lui Dumnezeu întrucît recunosc că ea se-ntinde *ad maximum, ad omnia**, asupra a tot ce nu implică nici o contradicţie; şi nu-i limităm nici bunătatea, întrucît ea merge spre cel-mai-bine, *ad optimum*. Dar dl Bayle continuă: „Aşadar, în Dumnezeu nu există nici o libertate, el este determinat de înţelepciunea sa să creeze, şi apoi să creeze exact o anumită lucrare şi, în fine, să o creeze exact pe anumite căi. Acestea sînt trei servituţi care formează un *fatum* mai mult decît stoic şi care fac imposibil tot ceea ce nu se află în sfera lor. Se pare că, după acest sistem, Dumnezeu ar fi putut spune, înainte chiar de a alcătui aceste decrete: Nu-l pot mîntui pe un om şi nici condamna pe un altul, *quippe vetor fatis***, înţelepciunea mea nu-mi îngăduie."

228. Eu răspund că bunătatea îl face pe Dumnezeu să creeze, cu scopul de a se comunica pe sine; şi aceeaşi bunătate, alăturată înţelepciunii, îl îndeamnă să creeze cel-mai-binele; acesta cuprinde întreaga înlănţuire, efectul şi căile. Ea îl îndeamnă fără a-l necesita, căci nu face imposibil tot ceea ce nu merită să fie ales. A numi aceasta *fatum* înseamnă a lua termenul în sensul bun, care nu e deloc contrar libertăţii: *Fatum* vine de la *fari*, a vorbi, a pronunţa:

* La maximum, la toate.

** „Sînt, vezi bine, împiedicat de destin" (Vergiliu, *Eneida*, I, 39, *ed.cit.*).

semnifică o judecată, un decret al lui Dumnezeu, o sentință a înțelepciunii sale. A spune că nu putem face un lucru numai pentru că nu-l vrem este totuna cu a abuza de termeni. Înțeleptul nu vrea decît binele: să fie oare o servitute atunci cînd voința acționează conform înțelepciunii? Și putem oare fi mai puțin sclavi decît atunci cînd acționăm prin propria noastră alegere, conform celei mai perfecte rațiuni? Aristotel spunea că într-o stare de servitute naturală (*natura servus*) se află cel căruia îi lipsește conduita, care are nevoie să fie condus. Sclavia vine din afară; ea îndeamnă la ceea ce displace și, mai ales, la ceea ce displace cu temei: forța altcuiva și propriile noastre pasiuni ne fac sclavi. Dumnezeu nu e niciodată mișcat de ceva din afara lui, el nu e supus nici pasiunilor lăuntrice și nu se lasă niciodată purtat spre ceea ce nu-i este pe plac. Se pare așadar că dl Bayle dă nume odioase celor mai bune lucruri din lume și răstoarnă noțiunile, numind sclavie starea celei mai mari și mai perfecte libertăți.

229. El spusese ceva mai înainte (cap. 151, p. 891): „Dacă virtutea sau oricare alt bine ar fi avut legătură, în aceeași măsură ca viciul, cu scopurile Creatorului, viciul n-ar fi fost cel preferat; trebuie deci ca el să fi fost singurul mijloc de care s-a putut sluji Creatorul; prin urmare, viciul a fost folosit din pură necesitate. Cum el ține la alegerea sa, nu printr-o libertate de indiferență, ci în mod necesar, trebuie să iubească în mod necesar toate mijloacele fără de care nu și-ar putea manifesta gloria. Or, dacă viciul ca atare a fost singurul mijloc de a ajunge la acest scop, va rezulta că Dumnezeu iubește în mod necesar viciul ca atare; lucru la care nu ne putem gîndi fără a ne cutremura, iar Dumnezeu ne-a revelat exact contrariul." În același timp, observă că anumiți doctori supralapsari, ca Rutherford[261], de pildă, au negat că Dumnezeu dorește păcatul ca atare, mărturisind că el dorește în mod permisiv păcatul, în măsura-n care acesta poate fi pedepsit și iertat; dar le obiectează că o acțiune nu poate fi pedepsită și iertată decît prin aceea că este vicioasă.

230. Dl Bayle face mai sus o presupunere falsă și trage concluzii false. Nu-i deloc adevărat că Dumnezeu își iubește în mod necesar gloria, dacă prin aceasta înțelegem că este în mod necesar determinat să-și procure gloria prin intermediul creaturilor. Căci dac-ar fi așa, și-ar procura această glorie oriunde și oricînd. Decretul de a crea este liber: Dumnezeu tinde spre orice bine; binele, și chiar cel-mai-binele, îl înclină spre a acționa, dar nu-l determină în mod necesar: căci alegerea sa nu face imposibil ceea ce este distinct de cel-mai-bine; și nu face în așa fel încît Dumnezeu omite ceea ce să implice o contradicție. Așadar, în Dumnezeu există o libertate scutită nu doar de constrîngere, ci și de necesitate. Mă refer aici la necesitatea metafizică, întrucît există o necesitate morală conform căreia

cel mai înţelept este obligat să aleagă cel-mai-binele. La fel stau lucrurile şi cu mijloacele pe care Dumnezeu le alege spre a-şi atinge gloria. Cît despre viciu, am arătat mai sus că el nu e un obiect al decretului lui Dumnezeu, ca mijloc, ci o condiţie *sine qua non*; şi tocmai de aceea el este doar îngăduit. Cu atît mai puţin avem dreptul să spunem că viciul este singurul mijloc; el ar fi cel mult unul dintre mijloace, dar unul dintre cele mai mărunte printre altele fără de număr.

231. „Ca o altă consecinţă înspăimîntătoare, continuă dl Bayle, fatalitatea tuturor lucrurilor revine; Dumnezeu nu va fi avut libertatea să rînduiască în alt mod evenimentele, de vreme ce mijlocul pe care l-a ales pentru a-şi manifesta gloria era singurul pe măsura înţelepciunii sale." Această pretinsă fatalitate sau necesitate nu este decît morală, aşa cum tocmai am arătat; ea nu interesează deloc libertatea; dimpotrivă, presupune cea mai bună folosire a acesteia: nu face deloc ca obiectele pe care Dumnezeu nu le alege să fie imposibile. „În consecinţă, adaugă el, ce se va întîmpla cu liberul arbitru al omului? oare nu va fi fost o necesitate şi o fatalitate în faptul că Adam a păcătuit? Căci dacă n-ar fi păcătuit, ar fi răsturnat planul unic pe care Dumnezeu şi l-a făcut în mod necesar." Iarăşi avem de-a face cu o exagerare. Adam păcătuind în mod liber era văzut de Dumnezeu printre ideile posibililor, iar Dumnezeu a hotărît să-l admită la existenţă aşa cum l-a văzut: această decizie nu schimbă deloc natura obiectelor; nu face necesar ceea ce era contingent în sine, nici imposibil ceea ce era posibil.

232. Dl Bayle continuă (p. 892): „Subtilul Scottus[262] afirmă cu multă chibzuinţă că dacă Dumnezeu nu ar avea libertate de indiferenţă, nici o creatură nu ar putea avea acest fel de libertate." Cu asta sînt de acord, cu condiţia să nu înţelegem prin aceasta o indiferenţă de echilibru, unde nu ar exista nici o raţiune care să încline spre o parte mai curînd decît spre alta. Mai jos, la capitolul 168, pagina 1111, dl Bayle recunoaşte că ceea ce numim *indiferenţă* nu exclude înclinaţiile şi plăcerile prevenitoare. Aşadar, e suficient ca în acţiunea pe care-o numim liberă să nu existe nici o necesitate metafizică, adică e suficient să alegem între mai multe poziţii posibile.

233. Dl Bayle continuă în citatul capitol 157, p. 893: „Dacă Dumnezeu nu este determinat să creeze lumea printr-o mişcare liberă a bunătăţii sale, ci prin interesele gloriei sale, pe care o iubeşte în mod necesar, ea fiind singurul lucru pe care îl iubeşte, căci nu e deloc diferită de substanţa sa; şi dacă iubirea pentru sine l-a determinat să îşi manifeste slava prin cel mai convenabil mijloc, acesta fiind chiar căderea omului; este evident că această cădere s-a întîmplat în mod absolut necesar, iar supunerea lui Adam şi a Evei la poruncile lui Dumnezeu era imposibilă." Aceeaşi exagerare

şi aici. Iubirea lui Dumnezeu pentru sine este esenţială, dar nu tot aşa este iubirea pentru gloria lui ori voinţa de a şi-o procura; iubirea pentru sine nu l-a determinat în mod necesar la acţiuni în afara sa, ele au fost libere; şi de vreme ce existau planuri posibile, în care primii părinţi n-ar păcătui, rezultă că păcatul lor nu era necesar. În fine, spunem într-adevăr ceea ce dl Bayle afirmă aici, că Dumnezeu s-a hotărît să creeze lumea printr-o mişcare liberă a bunătăţii sale; şi adăugăm că aceeaşi mişcare l-a purtat spre cel-mai-bine.

234. Acelaşi răspuns e valabil şi pentru ceea ce scrie dl Bayle în cap. 165, p. 1071: „Mijlocul cel mai potrivit pentru a atinge un scop este în mod necesar unic (bine spus, cel puţin în cazul în care Dumnezeu a ales). Deci, dacă Dumnezeu a fost inevitabil înclinat să se slujească de acest mijloc, s-a slujit de el în mod necesar" (el a fost înclinat cu siguranţă s-o facă sau, mai curînd, s-a hotărît la aceasta; dar ceea ce este cert nu-i întotdeauna necesar sau absolut inevitabil; lucrurile puteau lua alt făgaş, numai că nu a fost să fie aşa, şi pe bună dreptate. Dumnezeu a ales între diferite proiecte, toate posibile; astfel, metafizic vorbind, el putea să aleagă ori să facă ceva ce n-ar fi fost cel mai bun; nu putea însă din punct de vedere moral. Să apelăm la o comparaţie din geometrie. Cel mai bun drum de la un punct la altul (făcînd abstracţie de obstacole şi de alte cauze accidentale ale mediului) este unic; el trece prin cea mai scurtă linie, care este dreapta. Totuşi, între două puncte există o infinitate de drumuri. Prin urmare, nici o necesitate nu mă obligă să merg în linie dreaptă; dar de îndată ce aleg ceea ce este cel mai bine, sînt obligat să merg pe acolo, deşi nu-i decît o necesitate morală pentru înţelept; de aceea consecinţele următoare cad. „Aşadar, nu a putut face decît ceea ce a făcut. Deci, ceea ce nu s-a întîmplat sau nu se va întîmpla niciodată este absolut imposibil" (spuneam că aceste consecinţe cad; de vreme ce există multe lucruri care nu s-au întîmplat şi nu se vor întîmpla niciodată, dar care totuşi pot fi concepute în mod distinct şi nu implică nici o contradicţie, cum putem spune că ele sînt absolut imposibile? Dl Bayle însuşi a respins această idee într-un pasaj împotriva spinoziştilor, pe care l-am citat mai sus, şi a recunoscut de multe ori că imposibil nu e decît ceea ce implică o contradicţie; acum însă îşi schimbă stilul şi termenii). „Aşadar, stăruinţa lui Aţlam în nevinovăţie a fost dintotdeauna imposibilă; deci căderea lui era absolut inevitabilă, chiar în mod antecedent faţă de decretul lui Dumnezeu, întrucît ar implica o contradicţie faptul ca Dumnezeu să poată dori un lucru opus înţelepciunii sale. În fond, este totuna cu a spune: Acest lucru îi este imposibil lui Dumnezeu, sau: Dumnezeu l-ar putea face dacă ar vrea, dar nu poate să-l vrea" (într-un anumit sens, iarăşi avem de-a face cu o folosire abuzivă a termenilor, cînd se spune: Putem să

vrem, vrem să vrem; puterea se raportează aici la acţiunile pe care le vrem. Totuşi, nu implică nici o contradicţie faptul că Dumnezeu vrea, în mod direct sau permisiv, un lucru ce nu implică o contradicţie, şi în acest sens ne e permis să spunem că Dumnezeu poate să-l vrea).

235. Pe scurt, atunci cînd vorbim despre posibilitatea unui lucru, nu ne referim la cauzele care trebuie s-o facă ori să împiedice să existe în mod actual; altminteri, am schimba natura termenilor şi am face inutilă distincţia dintre posibil şi actual, după cum proceda Abélard şi, după el, Wycliffe[263], ceea ce i-a făcut să folosească fără rost expresii incomode şi şocante. De aceea, atunci cînd întrebăm dacă un lucru este posibil sau necesar şi cînd ţinem cont de ceea ce Dumnezeu vrea sau alege, schimbăm întrebarea. Întrucît Dumnezeu alege dintre posibili şi tocmai din acest motiv alege în mod liber şi nu este deloc determinat în mod necesar; nu ar exista nici alegere, nici libertate dacă ar fi posibilă o singură hotărîre.

236. Mai avem de răspuns silogismelor dlui Bayle, pentru ca nu cumva să neglijăm ceva din cîte ni le-a obiectat acest om priceput; ele se găsesc la capitolul 151 din, *Réponse aux question d'un provincial*, pp. 900, 901, vol. 3.

Primul silogism

„Dumnezeu nu poate să vrea nimic opus iubirii necesare pentru înţelepciune.

Or, mîntuirea tuturor oamenilor este opusă iubirii necesare pe care Dumnezeu o are pentru înţelepciunea sa.

Deci Dumnezeu nu poate să vrea mîntuirea tuturor oamenilor."

237. Majora este evidentă prin ea însăşi; căci nu putem face un lucru al cărui opus să fie necesar. Dar nu putem trece cu vederea minora. Căci deşi Dumnezeu îşi iubeşte în mod necesar înţelepciunea, acţiunile spre care îl poartă înţelepciunea nu încetează să fie libere, iar obiectele spre care înţelepciunea nu poartă nu încetează prin aceasta de a mai fi posibile. În plus, înţelepciunea l-a îndemnat să dorească mîntuirea tuturor oamenilor, dar nu printr-o voinţă consecventă şi decretoare. Iar ca rezultat al voinţelor libere antecedente, această voinţă consecventă nu are cum să nu fie şi ea liberă.

Al doilea silogism

„Lucrarea cea mai demnă de înţelepciunea lui Dumnezeu cuprinde, printre alte lucruri, păcatul tuturor oamenilor şi damnarea eternă a majorităţii oamenilor.

Or, Dumnezeu vrea în mod necesar lucrarea cea mai demnă de înţelepciunea sa.

Deci vrea în mod necesar lucrarea care cuprinde, printre altele, păcatul tuturor oamenilor şi damnarea eternă a majorităţii oamenilor."

Majora, treacă-meargă, dar minora o negăm. Decretele lui Dumnezeu sînt întotdeauna libere, cu toate că Dumnezeu este întotdeauna înclinat spre ele prin raţiuni ce constau în cercetarea binelui: întrucît a fi determinat moral prin înţelepciune, a fi obligat prin examinarea binelui înseamnă a fi liber, înseamnă a nu fi deloc necesar-determinat metafizic. Şi numai necesitatea metafizică se opune libertăţii, aşa cum am remarcat de atîtea ori.

238. Nu mai examinez silogismele pe care dl Bayle le enunţă în capitolul următor (152) împotriva sistemului supralapsarilor şi, în special, împotriva discursului ţinut de Theodor Beza la colocviul de la Montbéliard[264], în 1586. Aceste silogisme şi cele abia prezentate au aproape acelaşi cusur; dar recunosc că nici sistemul lui Beza nu mă mulţumeşte. În plus, acest colocviu n-a făcut decît să sporească răutăţile partidelor. „Dumnezeu a creat lumea spre gloria sa; iar după Beza, gloria lui nu este cunoscută dacă îndurarea şi dreptatea sa nu sînt declarate; din acest motiv, el i-a destinat numai pe anumiţi oameni, prin graţia pură, la viaţa veşnică, iar pe alţii printr-o judecată dreaptă, la damnarea eternă. Îndurarea presupune nimicnicia, iar dreptatea presupune vinovăţia (putea adăuga şi că nimicnicia presupune vinovăţia). Totuşi, Dumnezeu fiind bun, chiar bunătatea însăşi l-a creat pe om bun şi drept, dar şi schimbător, putînd păcătui prin libera sa voinţă. Omul n-a căzut din zbor sau fără probe, şi nici aşa cum cred maniheii, din cauze rînduite de vreun alt zeu, ci prin providenţa lui Dumnezeu; totuşi, în aşa fel încît Dumnezeu nu a fost cuprins deloc în greşeală: cu atît mai mult cu cît omul n-a fost constrîns să păcătuiască."

239. Acest sistem nu-i unul dintre cele mai bine gîndite: el nu este în stare să arate înţelepciunea, bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu; din fericire, el este astăzi aproape părăsit. Dacă n-ar exista alte raţiuni mai profunde, capabile să-l încline pe Dumnezeu spre îngăduirea vinovăţiei, sursă a nimicniciei, n-ar mai exista în lume nici vinovăţie, nici nimicnicie, căci raţiunile invocate aici nu sînt deloc suficiente. Dumnezeu şi-ar afirma mai bine îndurarea împiedicînd nimicnicia, şi-ar afirma mai bine dreptatea împiedicînd vinovăţia, încurajînd virtutea, răsplătind-o. De asemenea, nu înţelegem cum de cel ce face posibilă căderea omului şi, în plus, dispune de circumstanţe, în aşa fel încît contribuie la căderea lui, nu este vinovat de aceasta, dacă nu există alte raţiuni care să-l oblige s-o facă. Dar cînd ţinem seama că Dumnezeu, perfect bun şi înţelept, trebuie să fi produs toată virtutea, bunătatea şi fericirea de care este-n stare cel mai bun plan al universului; şi că deseori răul din cîteva părţi poate folosi la un bine mai mare în întreg; apreciem

fără efort că Dumnezeu a putut să facă loc nefericirii şi să îngăduie vinovăţia, aşa cum a şi făcut-o, fără a putea fi blamat pentru aceasta. Acesta e unicul remediu ce completează toate sistemele, indiferent cum rînduim decretele. Sfîntul Augustin a apreciat aceste idei, iar despre Eva am putea spune ceea ce poetul scrie despre mîna lui Mucius Scaevola:

Si non errasset, fecerat illa minus.*

240. Consider că renumitul prelat englez, autor al unei ingenioase cărţi despre originea răului[265] (conţinînd cîteva pasaje combătute de dl Bayle în al doilea volum din *Réponse aux questions d'un provincial*), deşi în aparenţă este departe de unele idei pe care le-am susţinut aici şi pare să recurgă uneori la o putere despotică, ca şi cum voinţa lui Dumnezeu nu ar urma regulile înţelepciunii cu privire la bine sau la rău, ci ar hotărî în mod arbitrar că un anumit lucru trebuie să treacă drept bun ori rău; ca şi cum chiar voinţa creaturii, în măsura în care este liberă, nu ar alege pentru că obiectul i se pare bun, ci printr-o determinare pur arbitrară, independentă de reprezentarea obiectului; acest episcop, spuneam, nu ezită, în alte locuri, să facă afirmaţii ce mi se par mai favorabile doctrinei mele decît aspectelor contrare din sistemul lui. El notează că ceea ce o cauză infinit de înţeleaptă şi de liberă a ales este mai bun decît ceea ce ea nu a ales. Şi asta nu înseamnă a recunoaşte că bunătatea este obiectul şi raţiunea alegerii sale? În acest sens, vom spune foarte bine aici:

*Sic placuit superis, quaerere plura nefas**.*

* „Dacă n-ar fi greşit, ea ar fi făcut mai puţin" (Marţial, *Epigrame*, I, 22, 8).
** Aşa a plăcut zeilor, să caute mai multă nelegiuire.

PARTEA A TREIA

241. Iată-ne, în sfîrşit, scăpaţi de cauza morală a răului moral: răul fizic, adică durerile, suferinţele, nevoile, ne vor încurca mai puţin, fiind urmări ale răului moral. După Grotius, *Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis**. Pătimim pentru că am acţionat; suportăm răul pentru că am făcut rău:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus**.

E drept că deseori suferim din cauza acţiunilor rele ale celuilalt; dar atîta vreme cît noi nu participăm la crimă, trebuie să fim siguri că suferinţele ne pregătesc o fericire mai mare. Problema răului fizic, adică a originii suferinţelor, prezintă dificultăţi comune cu aceea a originii răului metafizic, pentru care monştrii şi celelalte neregularităţi evidente ale universului ne pot servi ca exemple. Dar se cade să apreciem că suferinţele şi monştrii aparţin încă ordinii; şi e nimerit să ţinem cont nu numai că-i preferabil să admitem defectele şi monştrii decît să încălcăm legile generale, după cum raţionează cîteodată părintele Malebranche; dar şi faptul că monştrii înşişi aparţin ordinii, conformîndu-se unor voinţe generale, deşi noi nu sîntem capabili să discernem această conformitate. Aşa cum uneori există aparente neregularităţi în matematici, care se sfîrşesc într-o ordine mai cuprinzătoare, o dată ce le-am aprofundat pînă la capăt: de aceea am observat mai sus că în principiile mele toate evenimentele individuale, fără excepţie, sînt urmări ale voinţelor generale.

242. Nu trebuie să vă mire că încerc să lămuresc aceste lucruri prin comparaţii luate din matematicile pure, unde totul merge în ordine şi unde există posibilitatea de a discerne printr-o meditaţie exactă, care ne face să tragem foloase, ca să spunem aşa, din cercetarea ideilor lui Dumnezeu. Putem presupune un şir sau o *series* de numere cu totul neregulate în aparenţă, în care numerele cresc şi se micşorează variabil fără nici o ordine evidentă; totuşi, acela care va afla cheia cifrului şi va înţelege originea şi construcţia acestui şir de numere va putea da o regulă care, o dată bine pricepută, ne va arăta că de fapt *series* este perfect regulată şi că are chiar

* Pedeapsa este un rău suferit, care este impus pentru un rău comis.
** Noi sîntem cauza nenorocirilor noastre.

proprietăţi interesante. Faptul este şi mai evident în cazul liniilor: o linie poate avea ocolişuri şi întorsături, suişuri şi coborîşuri, schimbări de direcţei şi puncte de inflexiune, întreruperi şi multe alte variaţii, în aşa fel încît nu mai are nici o noimă, mai ales dacă avem în atenţie doar o parte a liniei; totuşi, e posibil să-i putem da ecuaţia şi construcţia, în care un geometru ar găsi raţiunea şi legătura tuturor pretinselor neregularităţi: iată cum trebuie să le apreciem pe cele ale monştrilor şi alte pretinse defecte din univers.

243. În acest sens, putem folosi frumoasele cuvinte ale sfîntului Bernard[266] (ep. 276, *ad Eugen.* III): *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid*: Stă în ordinea mare a lucrurilor să existe cîte o mică dezordine; putem spune chiar că mica dezordine e doar aparentă în întreg şi nu-i nici măcar aparentă în raport cu fericirea celor ce se angajează pe calea ordinii.

244. Vorbind de monştri, mă gîndesc la o mulţime de alte defecte aparente. Aproape că nu cunoaştem globul decît la suprafaţă, nu pătrundem în adîncurile lui mai mult de cîteva sute de stînjeni: iar ceea ce găsim în scoarţa pămîntului pare a fi efectul cîtorva mari răsturnări. Se spune că odinioară pămîntul a fost cuprins de flăcări şi că rocile care formează baza scoarţei terestre sînt de fapt scorii rămase în urma unei mari topiri. În măruntaiele pămîntului se găsesc produse de metale şi minerale foarte asemănătoare celor obţinute în furnalele noastre. Iar marea întreagă poate fi un fel de *oleum per deliquium**, asemenea uleiului de tartru care se face într-un mediu umed. După marele incendiu, cînd suprafaţa pămîntului s-a răcit, umiditatea, pe care focul o urcase în aer, a căzut din nou pe pămînt, i-a spălat suprafaţă, a dizolvat şi a îmbibat sarea stabilă rămasă în cenuşă şi, în sfîrşit, a umplut această mare cavitate a suprafeţei globului nostru, rezultînd Oceanul plin cu apă sărată.

245. Dar să ne gîndim că, după foc, pămîntul şi apa n-au făcut mai puţine ravagii. Crusta formată prin îngheţare, ce ascundea cavităţi adînci, poate că a căzut, astfel încît noi locuim doar pe nişte ruine, după cum a remarcat dl Thomas Burnet[267], capelanul răposatului rege al Marii Britanii. Mai multe potopuri şi inundaţii au lăsat sedimente, ale căror urme şi resturi le găsim şi astăzi, dovedind că marea a acoperit locuri foarte depărtate de ea în zilele noastre. Aceste perturbări au încetat în cele din urmă, iar globul a căpătat forma actuală. Moise sugerează în puţine cuvinte toate marile schimbări: despărţirea luminii de întuneric indică fuziunea cauzată de foc; despărţirea apelor de uscat marchează efectele inundaţiilor. Dar cine nu-şi dă seama că aceste dezordini au folosit la a aduce lucrurile acolo unde se află astăzi, că lor le datorăm

* Ulei obţinut prin decantare.

bogăţiile şi confortul nostru şi că prin intermediul lor globul a devenit cultivabil prin grija noastră? Dezordinile s-au desfăşurat în ordine. Dezordinile, adevărate sau aparente, pe care le vedem de departe sînt petele de pe soare şi cometele: dar nu le cunoaştem întrebuinţările, nici aspectele lor regulate. A fost o vreme cînd planetele treceau drept stele rătăcitoare; acum însă, mişcarea lor este regulată: poate la fel stau lucrurile şi cu cometele; posteritatea o va şti.

246. Nu se numără printre dezordini inegalitatea condiţiilor, iar dl Jaquelot are dreptate să-i întrebe pe cei care ar dori ca toate să fi fost în egală măsură perfecte, de ce pietrele nu dau muguri şi flori, iar furnicile nu sînt păuni. Dacă ar fi pretutindeni necesară egalitatea, atunci săracul ar trebui să facă plîngere împotriva bogatului, iar valetul împotriva stăpînului. Tuburile unei orgi nu trebuie să fie egale. Dl Bayle va spune că există o diferenţă între o privaţiune a binelui şi o dezordine; între o dezordine în lucrurile neînsufleţite, care este pur metafizică, şi o dezordine în creaturile raţionale, care constă în crimă şi suferinţe. El are dreptate să le deosebească, iar noi avem dreptate să le alăturăm. Dumnezeu nu neglijează deloc lucrurile neînsufleţite; ele sînt insensibile, dar Dumnezeu este sensibil faţă de ele. El nu neglijează animalele; ele nu au capacitatea de a înţelege, dar are Dumnezeu pentru ele. El şi-ar reproşa cel mai neînsemnat defect adevărat din univers, deşi nimeni nu l-ar observa.

247. Dl Bayle nu pare a fi de acord ca dezordinile ce pot exista în lucrurile neînsufleţite să fie comparate cu cele care tulbură pacea şi fericirea creaturilor raţionale; nici să întemeiem parţial îngăduirea viciului pe grija de a evita neorînduiala legilor mişcării. După el, s-ar putea conchide (*Réponse posthume à M. Jaquelot*, p. 183) că „Dumnezeu nu a creat lumea decît pentru a-şi arăta infinita ştiinţă despre arhitectură şi mecanică, fără ca atributul său de bun şi prieten al virtuţii să fi avut vreo contribuţie la construirea acestei imense lucrări. Acest Dumnezeu s-ar făli doar cu ştiinţa; ar prefera să lase pieirii întreaga specie umană decît să admită ca vreo cîţiva atomi să se mişte mai repede ori mai încet decît o cer legile generale." Dl Bayle n-ar fi stabilit această opoziţie dacă ar fi avut cunoştinţă de sistemul armoniei generale conceput de mine şi care susţine că domeniul cauzelor eficiente şi cel al cauzelor finale sînt paralele; că Dumnezeu are în egală măsură calitatea de împărat şi pe aceea de arhitect; că materia este în aşa fel dispusă încît legile mişcării să servească celei mai bune guvernări a spiritelor; în consecinţă, că Dumnezeu a obţinut cel mai mult bine cu putinţă, cu condiţia să punem la socoteală tot binele metafizic, fizic şi moral.

248. Dar, va continua dl Bayle, de vreme ce Dumnezeu poate îndepărta o infinitate de rele printr-un mic miracol, de ce n-o face? El dă celor căzuţi atîtea ajutoare extraordinare; însă un mic ajutor

de această natură acordat Evei îi împiedica chiar căderea şi zădărnicea ispitirea şarpelui. Cred că am răspuns îndeajuns obiecţiilor de acest fel prin răspunsul general că Dumnezeu nu trebuia să aleagă alt univers, întrucît l-a ales pe cel mai bun, şi nu a folosit decît miracolele care îi erau necesare. I s-a mai spus că miracolul schimbă ordinea naturală a universului: el a replicat că este vorba de o iluzie şi că miracolul de la nunta din Cana, de pildă, nu a schimbat cu nimic atmosfera din încăpere, atîta doar că, în loc să primească corpusculi de apă, a primit corpusculi de vin. Dar să ţinem seama că, o dată ales, cel mai bun plan al lucrurilor nu mai poate fi schimbat.

249. Cît despre miracolele deja amintite mai sus, ele nu sînt toate de acelaşi fel: după toate aparenţele, Dumnezeu săvîrşeşte multe dintre ele prin intermediul unor substanţe invizibile, cum ar fi îngerii, aşa cum apreciază şi părintele Malebranche; iar aceşti îngeri sau aceste substanţe acţionează conform legilor fireşti ale naturii lor, fiind asociate unor corpuri mai subtile şi mai viguroase decît cele pe care le putem mînui. Asemenea miracole nu sînt miracole decît în mod comparativ, în raport cu noi; aşa cum lucrările noastre ar trece drept miraculoase pentru animale, dacă ele ar fi în stare să facă observaţii în această privinţă. Transformarea apei în vin ar putea fi un astfel de miracol. Dar creaţia, întruparea şi alte cîteva acţiuni ale lui Dumnezeu depăşesc toată putinţa creaturilor şi sînt într-adevăr miracole sau chiar taine. Totuşi, dacă transformarea apei în vin la Cana ar fi un miracol de prim rang, Dumnezeu ar fi schimbat prin aceasta întregul curs al universului din cauza conexiunii corpurilor; sau ar fi fost obligat să împiedice tot în mod miraculos această conexiune şi să pună în acţiune corpurile neimplicate în miracol, ca şi cum aceasta nici n-ar fi avut loc; şi o dată miracolul trecut, ar fi trebuit să pună înapoi toate lucrurile, în înseşi corpurile implicate, în starea în care ele ar fi ajuns fără miracol: după aceea, toate s-ar fi întors în făgaşurile lor fireşti. Astfel, acest miracol cerea mai mult decît s-ar părea.

250. Cît despre răul fizic al creaturilor, adică despre suferinţele lor, dl Bayle îi contrazice cu tărie pe cei ce încearcă să justifice prin raţiuni particulare conduita adoptată de Dumnezeu în această privinţă. Vreau să las la o parte suferinţele animalelor, pentru că dl Bayle insistă în principal asupra celor ale oamenilor, poate pentru că el crede că animalele nu au deloc sentimente: şi pe nedrept ar exista simţăminte în suferinţele animalelor, unii cartezieni încercînd să demonstreze că ele n-ar fi decît maşini, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*: e imposibil ca un nevinovat să fie nenorocit sub un stăpîn ca Dumnezeu. Principiul este bun, dar eu nu cred că din el putem infera că animalele nu au deloc simţăminte, fiindcă, la

drept vorbind, percepţia nu este suficientă pentru a cauza durerea, dacă nu este însoţită de reflecţie. La fel se-ntîmplă şi cu fericirea. Fără reflecţie, ea nu există.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint...*.

În mod raţional, nu ne putem îndoi de existenţa durerii la animale; se pare însă că plăcerile şi durerile lor nu sînt tot atît de intense ca la om: nefiind capabile de reflecţie, ele nu sînt susceptibile nici de supărarea ce însoţeşte durerea, nici de bucuria ce însoţeşte plăcerea. Uneori, oamenii se află într-o stare ce îi apropie de animale, cînd acţionează aproape numai din instinct şi prin impresiunile experienţelor senzoriale: în această stare, plăcerile şi durerile lor sînt foarte slabe.

251. Să lăsăm la o parte animalele şi să revenim la creaturile raţionale. În legătură cu ele, dl Bayle dezbate următoarea problemă (*Rép. aux questions d'un provinc.*, cap. 75, vol. 2): în lume există mai mult rău fizic decît bine fizic? Pentru a-i da o soluţie, trebuie să explicăm în ce constau binele şi răul. Sîntem de acord că răul fizic nu-i altceva decît neplăcerea, iar prin aceasta înţeleg durerea, supărarea şi orice alt neajuns. Dar binele fizic constă numai în plăcere? Dl Bayle pare să aibă această convingere; eu consider însă că mai constă într-o stare medie, de pildă sănătatea. Ne este suficient de bine cînd nu ne este rău: este o treaptă a înţelepciunii să n-ai nimic ce ţine de nebunie:

Sapientia prima est
Stultitia caruisse**.

Ca atunci cînd sîntem vrednici de laudă întrucît nu am putea fi blamaţi pe drept:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit***.

Astfel încît toate sentimentele care nu ne displac, toate exerciţiile puterilor noastre care nu ne incomodează, dar a căror împiedicare ne-ar incomoda, constituie un bine fizic, chiar atunci cînd nu ne produc nici o plăcere; căci lipsa lor este un rău fizic. De aceea nu ne dăm seama de binele sănătăţii şi de altele asemănătoare decît atunci cînd sîntem privaţi de ele. Din acest motiv aş îndrăzni să susţin că pînă şi în această viaţă cele bune le întrec pe cele rele, comodităţile întrec cu mult toate incomodităţile noastre şi că dl Descartes a avut dreptate să scrie (vol. I, scrisoarea 9) că *raţiunea naturală ne învaţă că, în această viaţă, avem parte de mai multe lucruri bune decît rele.*

---

* „O, fericiţi de nespus, dacă-ar şti cîte bunuri la toate..." (Vergiliu, *Georgice*, II, 458, *ed.cit.*).

** „Începutu-nţelepciunii
E să fugi şi de prostie" (Horaţiu, *Epistole*, *ed.cit.*).

*** Dacă nu voi fi învinuit, îmi va fi destulă laudă.

252. Trebuie să adăugăm că frecvenţa prea mare şi intensitatea plăcerilor ar reprezenta un rău foarte mare. Unele dintre ele au fost comparate de Hipocrate cu răul suprem, iar Scioppius[268] doar s-a prefăcut, fireşte, că le invidiază pe păsări, pentru a glumi în mod agreabil într-o scriere savantă, dar mai mult decît hazlie. Fripturile alese dăunează sănătăţii şi diminuează fineţea unui sentiment rafinat; iar plăcerile trupului în genere sînt un fel de risipire a spiritelor, deşi sînt mai uşor de îndreptat în unele decît în alele.

253. Totuşi, pentru a dovedi că răul depăşeşte binele, este citat dl La Mothe Le Vayer[269] (scrisoarea 134), care n-ar fi dorit deloc să se întoarcă în lume dacă ar fi trebuit să joace rolul pe care Providenţa i-l impusese deja. Dar mi-am exprimat deja convingerea că noi am accepta propunerea celui care-ar putea reînnoda firul Parcelor dacă ni s-ar promite un nou rol, chiar dacă nu trebuie să fie mai bun decît cel dintîi. Astfel, din ceea ce a spus dl La Mothe Le Vayer nu rezultă cîtuşi de puţin că nu şi-ar fi dorit rolul pe care îl jucase deja dacă ar fi fost nou, după cum se pare că înţelege dl Bayle.

254. Plăcerile spiritului sînt cele mai pure şi cele mai utile pentru a face ca bucuria să dureze. Cardano[270], deja bătrîn, era atît de mulţumit de starea sa încît a dat asigurări sub jurămînt că n-ar schimba-o cu cea a unui tînăr dintre cei mai bogaţi, dar ignorant. Dl La Mothe Le Vayer îl citează, dar fără a-l critica. Cunoaşterea, se pare, are farmecele ei pe care nu şi le pot închipui cei ce nu le-au gustat niciodată. Nu mă refer la simpla cunoaştere a faptelor, fără aceea a raţiunilor; ci la o cunoaştere precum cea a lui Cardano, care, cu toate defectele lui, era un om cu adevărat mare şi n-ar fi avut egal în lipsa acestor cusururi:

> Felix qui portuit rerum cognoscere causas,
> Ille metus omnes et inexorabile fatum
> Subjecit pedibus*.

Nu-i puţin lucru să fim mulţumiţi de Dumnezeu şi de univers; să nu ne temem de ce ne este destinat, nici să nu ne plîngem de ceea ce ni se întîmplă. Cunoaşterea adevăratelor principii ne dă acest avantaj, cu totul altul decît cel pe care stoicii şi epicureicii îl extrăgeau din filosofia lor. Între adevărata morală şi morala lor există aceeaşi diferenţă ca între bucurie şi răbdare: căci liniştea lor nu era întemeiată decît pe necesitate; a noastră trebuie să se bazeze pe frumuseţea şi perfecţiunea lucrurilor, pe propria noastră fericire.

255. Dar ce vom spune despre durerile trupeşti? Nu pot fi ele suficient de intense pentru a întrerupe liniştea înţeleptului? Aşa

---

* „Mult fericit cine-ntîi ale lumii temeiuri ştiut-a
Şi sub picioarele sale supusu-şi-a teama, Destinul
Ne-nduplecat..." (Vergiliu, *Georgice*, II, 409-492, *ed.cit.*).

gîndeşte Aristotel: stoicii şi chiar epicureicii erau de altă părere. Dl Descartes a reînnoit poziţia filosofilor: el afirmă în scrisoarea citată că „pînă şi printre cele mai triste accidente şi cele mai apăsătoare dureri, tot ne putem afla mulţumirea, cu condiţia să ştim cum să ne folosim raţiunea". Despre aceasta, dl Bayle afirmă (*Rép. au provinc.*, vol. 3, cap. 157, p. 991) că *asta nu spune nimic, că e ca şi cum ni s-ar prescrie un leac pe care nimeni nu ştie să-l prepare.* Eu cred că nu e imposibil şi că oamenii ar putea ajunge aici cu ajutorul exerciţiului şi meditaţiei. Căci pe lîngă adevăraţii martiri şi cei care-au primit ajutor extraordinar din ceruri, au existat şi alţii falşi care i-au imitat; iar acest sclav spaniol care l-a ucis pe guvernatorul cartaginez pentru a-şi răzbuna magistrul şi care, în mijlocul celor mai mari chinuri, dădea dovadă de multă bucurie poate face de ruşine pe mulţi filosofi. De ce n-am merge tot atît de departe ca el? Putem spune despre un avantaj ceea ce spunem despre un dezavantaj:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest *.

256. Şi astăzi încă naţiuni întregi cum ar fi huronii, irochezii, galibii şi alte popoare ale Americii ne dau o mare lecţie în acest sens: nu am putea citi fără să ne mirăm cu cîtă cutezanţă şi insensibilitate chiar îşi sfidează duşmanii care îi prăjesc la foc mic şi-i mănîncă în felii. Dacă astfel de oameni şi-ar putea păstra avantajele trupului şi ale sufletului şi le-ar adăuga cunoştinţelor noastre, ne-ar depăşi sub toate aspectele.

Extat ut in mediis turris aprica casis **.

În raport cu noi, ei ar fi cam ce este un uriaş faţă de un pitic, un munte faţă de o colină:

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Verticese attollens pater Apenninus ad auras ***.

257. Tot ceea ce o minunată vigoare a trupului şi a spiritului este la aceşti sălbatici încăpăţînaţi o chestiune de onoare din cele mai stranii poate fi dobîndit de noi prin educaţie, prin mortificări bine potrivite, printr-o dominantă bucurie întemeiată pe raţiune, printr-un însemnat exerciţiu de a ne păstra o anumită prezenţă de spirit în mijlocul distracţiilor şi al impresiilor celor mai capabile să ne tulbure. Ceva asemănător se povesteşte despre vechii Asasini[271], supuşi şi discipoli ai Bătrînului sau mai curînd ai Domnului Muntelui. O asemenea şcoală, folosită însă într-un scop mai bun, ar fi utilă pentru

---

* „Ce se poate întîmpla cuiva, se poate întîmpla oricui" (vers al lui Publilius Syrus, autor de comedii din secolul I î.Chr., deseori citat de Seneca).

** Se înalţă ca-n mijlocul caselor un turn însorit.

*** „Este cît Atosul, cît şi Erixul, şi voios de-a lui culme în neauă,
Drept se ridică-n văzduhuri măreţ Apeninul augustul" (Vergiliu, *Eneida*, XII, 701-703, *ed.cit.*).

misionarii care ar dori să meargă în Japonia. Gimnosofiştii vechilor indieni aveau probabil ceva asemănător; iar acel Calanus[272], care i-a oferit marelui Alexandru spectacolul de a-şi da foc de viu, fusese în mod sigur încurajat de marile exemple ale învăţătorilor săi şi obişnuit prin mari suferinţe să nu se mai teamă de durere. Soţiile aceloraşi indieni, care şi astăzi cer să fie arse lîngă cadavrele soţilor lor, mai păstrează ceva din curajul vechilor filosofi ai ţării lor. Nu mă aştept să se întemeieze imediat vreun ordin religios al cărui scop să fie înălţarea omului la acest punct de perfecţiune: astfel de oameni ar fi mult deasupra celorlalţi şi mult prea deosebiţi prin puterile lor. Cum rareori se întîmplă să fim puşi în situaţii extreme în care am avea nevoie de-o forţă de spirit atît de mare, nu ne va trece niciodată prin minte să ne economisim puterile în dauna comodităţilor obişnuite, deşi procedînd aşa am cîştiga incomparabil mai mult decît am pierde.

258. Dar tocmai aceste lucruri sînt o dovadă că binele depăşeşte răul, de vreme ce nu avem nevoie de acest mare remediu. A spus-o şi Euripide:

> Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς
> Mala nostra longe judico vinci a bonis *.

Homer şi mulţi alţi poeţi aveau altă părere, iar oamenii de rînd îi urmează. Aceasta din cauză că mai curînd răul ne solicită atenţia decît binele: însă acelaşi motiv confirmă ideea că răul e mai rar. Nu se cade, aşadar, să dăm crezare cuvintelor îndurerate ale lui Pliniu, cel care consideră natura un fel de mamă vitregă şi pretinde că omul e cel mai nenorocit şi cel mai orgolios dintre toate creaturile. Cele două epitete nu se potrivesc defel: nu putem fi prea nenorociţi, cînd sîntem plini de noi înşine. E drept că oamenii dispreţuiesc excesiv natura umană; în aparenţă, pentru că nu cunosc alte creaturi capabile să-i stîrnească la întrecere; dar se preţuiesc prea mult pe ei înşişi şi se mulţumesc cu prea puţin în particular. Sînt de acord cu Meric Casaubon[273] care, în notele despre Xenophan ale lui Diogene Laertios, laudă frumoasele sentimente ale lui Euripide, ajungînd să-i atribuie cuvinte precum *quae spirant* θεόπνευσιον *pectus* **. Seneca (*de Benefic.*, cartea 4, cap. 5) vorbeşte cu elocinţă despre bunurile cu care natura ne-a copleşit. Dl Bayle, în *Dicţionar*, articolul *Xenophan*, îi opune mai multe autorităţi, printre care şi cea a poetului Diphilus[274], din colecţiile lui Stobaios, ale cărui versuri eline ar suna în latină cam aşa:

> Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
> Infundit uno terna pro bono mala ***.

---

* Socot că cele rele ale noastre sînt departe de a fi învinse de cele bune.

** Care sînt emanaţiile unui spirit θεόπνευσιον (divin inspirat).

*** „Fortuna, din cupe dîndu-ne să bem, / Ne toarnă pentru un bine trei rele" (Diphilius, fr. 107 Kock, in Stobaios, *Florilegiu*, 104, 16).

259. Dl Bayle crede că dacă n-ar fi vorba decît de răul greşelii sau de răul moral al oamenilor, procesul s-ar termina rapid în avantajul lui Pliniu, iar Euripide ar pierde. În această privinţă, nu mă opun: fără îndoială, viciile ne depăşesc virtuţile, ca urmare a păcatului originar. Dar e la fel de adevărat că oamenii de rînd exagerează şi că unii teologi înjosesc omul atît de mult încît ajung să nedreptăţească providenţa creatorului omului. De aceea nu mă alătur celor care au crezut că fac cinste religiei noastre spunînd că virtuţile păgînilor nu erau decît *splendida peccata*, vicii strălucitoare. E o vorbă de duh a sfîntului Augustin, fără nici un temei în Sfînta Scriptură şi care şochează raţiunea. Dar aici nu e vorba decît despre binele şi răul fizic şi trebuie să comparăm mai ales împlinirile şi vitregiile acestei vieţi. Dl Bayle ar dori să nu ia în considerare sănătatea; el o compară cu acele corpuri rarefiate ce nu se fac în nici un fel simţite, ca aerul, de pildă; dar compară durerea cu acele corpuri cu densitate mare, care cîntăresc mult, deşi au un volum mic. Însă durerea însăşi ne face cunoscută importanţa sănătăţii, atunci cînd ne lipseşte. Am notat deja că prea multe plăceri ar fi un adevărat rău, iar lucrurile nici nu trebuie să fie altfel; căci contează foarte mult ca spiritul să fie liber. Lactanţiu[275] (*Divin. Instit.*, cartea 3, cap. 18) spusese că oamenii sînt atît de delicaţi încît se plîng şi de cel mai mărunt rău, ca şi cum acesta ar anula toate lucrurile bune de care s-au bucurat. După dl Bayle, e suficient ca oamenii să aibă această convingere pentru a aprecia că le merge rău, întrucît tocmai aceasta le dă măsura binelui şi a răului. Îi răspund că prezenta convingere nu-i nimic altceva decît adevărata măsură a binelui şi a răului, din trecut şi din viitor. Sînt de acord că ne este rău cînd facem aceste reflecţii triste; dar asta nu înseamnă că înainte nu ne-a fost bine şi că, după ce am încheiat toate socotelile, binele nu depăşeşte răul.

260. Nu mă mir că păgînii, nemulţumiţi de zeii lor, s-au plîns de Prometeu şi Epimetheu[276] fiindcă au creat un animal atît de slab ca omul; că au gustat istoria bătrînului Silen, cel ce l-a crescut pe Bachus, care a fost prins de regele Midas şi ca preţ de răscumpărare i-a oferit o maximă frumoasă, chipurile: primul şi cel mai mare bine e acela de a nu te naşte, iar al doilea, de a părăsi cît mai repede această viaţă (Cic., *Tusc.*, cartea I[277]). Platon credea că sufletele au fost într-o stare mai fericită, şi numeroşi antici, printre care şi Cicero, în a sa *De Consolatione* (citat de Lactanţiu), au crezut că din cauza păcatelor sufletele au fost prinse în corpuri, ca într-o închisoare. Ei justificau astfel relele noastre şi îşi confirmau prejudecăţile împotriva vieţii umane: nu există închisoare frumoasă. Dar, pe lîngă faptul că, după aceiaşi păgîni, relele din această viaţă ar fi contrabalansate şi depăşite de ceea ce este bun în vieţile

trecute şi viitoare, îndrăznesc să spun că, examinînd lucrurile fără părtinire, vom observa că, una peste alta, viaţa omenească este de obicei suportabilă; asociindu-i motivele religiei, vom fi mulţumiţi de ordinea pe care a stabilit-o Dumnezeu. Pentru a judeca mai bine asupra răului şi a binelui, ar fi bine să-i citim pe Cardano[278]: *De utilitate ex adversis capienda,* şi pe Novarino: *De occultis Dei beneficiis.*

261. Dl Bayle se opreşte la nefericirile celor mari, care trec drept cei mai fericiţi: accesul permanent la ceea ce este frumos în condiţia lor îi face insensibili la bine, însă foarte sensibili la rău. Se va spune: cu atît mai rău pentru ei; a cui este vina că nu ştiu să se bucure de avantajele naturii şi ale belşugului? Există însă şi bogaţi înţelepţi, care ştiu să tragă foloase din favorurile făcute de Dumnezeu, care se consolează uşor cu necazurile, reuşind chiar să obţină avantaje de pe urma propriilor lor greşeli. Dl Bayle nu ia aminte la aceştia; preferă să-l asculte pe Pliniu care crede că Augustus, un principe dintre cei mai favorizaţi de soartă, a avut parte de cel puţin tot atît rău cît şi bine. Recunosc că a avut în familie mari motive de supărare şi poate l-au cuprins remuşcările pentru că a oprimat republica. Dar cred că a fost prea înţelept pentru a fi îndurerat din cauza familiei, iar Mecena, probabil, i-a dat de înţeles, după toate aparenţele, că Roma avea nevoie de un stăpîn. Dacă Augustus n-ar fi fost convins de acest lucru, Vergiliu n-ar mai fi spus niciodată despre un damnat:

> Vendidit hic auro patriam, dominumque potentem
> Imposuit, fixit leges pretio atque refixit*.

Augustus ar fi crezut că el şi Cezar erau vizaţi în aceste versuri, care vorbesc despre un stăpîn dat unui stat liber. Dar există indicii că el le aplica domniei sale, pe care o considera drept compatibilă cu libertatea şi remediu necesar al relelor publice la fel de puţin ca prinţii din zilele noastre, care nu ţin cont de ceea ce se spune despre regii blamaţi în *Télémaque*, cartea dlui de Cambrai[279]. Fiecare crede că se află pe calea cea bună. Tacit, autor dezinteresat, face apologia lui Augustus în două vorbe, la începutul *Analelor* sale. Dar Augustus a putut mai bine ca oricare altul să-şi aprecieze fericirea: el pare să fi murit mulţumit, dintr-un motiv care dovedeşte că era mulţumit de viaţa sa; căci în ceasul morţii le-a spus prietenilor un vers grecesc, însemnînd acelaşi lucru ca acel *Plaudete*** care se rostea de obicei la finalul unei piese de teatru bine jucate. Suetoniu îl citează:

---

* „Ţara-şi vîndu pentru aur acela, punîndu-i în frunte
Aspru stăpîn; după bani, întări ori strică altul legea" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 621-622, *ed.cit.*).

** Aplaudaţi!

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε *.

262. Chiar dacă genului uman i-ar reveni mai mult rău decît bine, este suficient că, în raport cu Dumnezeu, există incomparabil mai mult bine decît rău în univers. Rabinul Maimonide [280] (ale cărui merite nu sînt îndeajuns recunoscute, spunînd că e primul dintre rabini care a încetat să spună nerozii) a apreciat foarte bine problema preeminenţei binelui asupra răului în lume. Iată ce scrie în *Doctor perplexorum* (p. 3, cap. 12): „Adesea, în sufletele persoanelor neinstruite se stîrnesc gînduri care le fac să creadă că în lume există mai mult rău decît bine: şi de multe ori descoperim, în poeziile şi cîntecele păgînilor, că atunci cînd se întîmplă ceva pozitiv e un fel de miracol, în timp ce relele sînt obişnuite şi permanente. Această eroare a pus stăpînire nu numai pe mintea oamenilor de rînd, în capcana ei au căzut chiar şi cei ce ţin să treacă drept înţelepţi. Un autor celebru pe nume Al Razi [281], în *Sepher Elohuth* sau *Teosofia*, a scris, printre multe alte absurdităţi, că există mai mult rău decît bine şi că, dacă am compara tihna şi plăcerile de care se bucură oamenii în vremurile paşnice cu durerile, chinurile, necazurile, lipsurile, grijile, amărăciunile şi mîhnirile ce-i apasă, am observa că viaţa noastră e un mare rău, un adevărat chin care ne este impus drept pedeapsă." Maimonide adaugă că pricina extravagantei lor erori constă în aceea că îşi imaginează că natura n-a fost făcută decît pentru ei, iar ceea ce este distinct de persoana lor nu are nici o valoare; de unde inferează că, atunci cînd li se-ntîmplă ceva împotriva voinţei lor, toate merg rău în univers.

263. Dl Bayle spune că remarca lui Maimonide nu atinge aspectul esenţial, întrucît întrebarea este aceea dacă printre oameni răul depăşeşte binele. Dar analizînd cuvintele rabinului, găsesc că întrebarea formulată de el este generală şi că a vrut să-i combată pe cei ce îi răspund printr-o raţiuna particulară, extrasă din relele genului uman, ca şi cum totul ar fi făcut pentru om: după toate aparenţele, autorul pe care îl respinge a vorbit şi el despre bine şi despre rău în general. Maimonide are dreptate să spună că dacă am ţine cont de micimea omului în raport cu universul, am înţelege în mod evident că superioritatea răului, cînd am întîlni-o printre oameni, nu trebuie să fie valabilă, din acest motiv, şi printre îngeri, printre corpurile celeste, printre elementele şi amestecurile neînsufleţite şi printre numeroasele specii de animale. Am arătat undeva că, presupunînd că numărul damnaţilor depăşeşte numărul celor mîntuiţi, supoziţie care nu este totuşi absolut certă, am putea accepta că există mai mult rău decît bine în raport cu genul uman care este

* „Bateţi din palme şi aplaudaţi toţi cu veselie" (Suetoniu, *De vita Caesarum*, 99).

cunoscut. Dar am atras atenţia că asta nu înseamnă că nu există incomparabil mai mult bine decît rău moral şi fizic în creaturile raţionale în general, sau că cetatea lui Dumnezeu, care cuprinde toate aceste creaturi, nu este cel mai perfect stat: după cum, considerînd binele şi răul metafizic, care se află în toate substanţele, fie ele înzestrate sau nu cu inteligenţă, şi care sub acest aspect ar include binele fizic şi binele moral, se cuvine să spunem că universul, aşa cum este el actualmente, trebuie să fie cel mai bun dintre toate sistemele.

264. În rest, dl Bayle nu doreşte să punem la socoteală greşeala noastră, atunci cînd ne referim la suferinţă. Are dreptate cînd e vorba numai de evaluarea acestor suferinţe; dar nu la fel stau lucrurile cînd ne întrebăm dacă trebuie să i le atribuim lui Dumnezeu: aceasta este şi principala dificultate a dlui Bayle, atunci cînd îi opune religiei raţiunea sau experienţa. Ştiu că are obiceiul să spună că nu ne foloseşte la nimic să apelăm la liberul nostru arbitru, de vreme ce obiecţiile sale tind să dovedească faptul că recurgerea excesivă la liberul arbitru trebuie pusă în egală măsură pe seama lui Dumnezeu care l-a permis şi a concurat chiar la aceasta; şi formulează un fel de maximă, care spune că pentru o eroare în plus ori în minus, nu e cazul să abandonăm un sistem. Aceasta o afirmă mai ales în favoarea metodelor celor rigizi şi a dogmei supralapsarilor. Căci îşi imaginează că ne putem limita la opinia acestora, cu toate că lasă intacte toate dificultăţile, întrucît celelalte sisteme, deşi înlătură o parte din acestea, nu le pot nici ele rezolva în întregime. Consider că adevăratul sistem pe care l-am explicat dă socoteală de toate: totuşi, chiar dacă nu ar fi aşa, recunosc că n-aş putea aprecia acest precept al dlui Bayle, şi unui sistem ce n-ar fi bun la nimic i-aş prefera un altul care ar înlătura majoritatea dificultăţilor. Iar examinarea răutăţii oamenilor, cea care le atrage aproape toate nefericirile, ne arată cel puţin că nu au nici un drept să se plîngă. Nu există justiţie care să trebuiască să se preocupe de originea răutăţii unui nelegiuit, atunci cînd nu e vorba decît de a-l pedepsi: altfel stau lucrurile cînd acesta trebuie împiedicat să acţioneze. Se ştie că firea, educaţia, anturajul şi adesea chiar întîmplarea îşi au partea lor; dar numai pentru atît este omul mai puţin pasibil de pedeapsă?

265. Mărturisesc că mai rămîne o altă dificultate: dacă Dumnezeu nu trebuie să dea socoteală pentru răutatea celor răi, se pare că îşi datorează sieşi şi celor ce-l cinstesc şi îl iubesc justificarea procedeului său cu privire la îngăduirea viciului şi crimei. Însă Dumnezeu deja a făcut-o, atît cît e nevoie aici, pe pămînt: dăruindu-ne lumina raţiunii, ne-a furnizat instrumentul cu care să putem rezolva toate dificultăţile. Sper că am dovedit acest lucru în discursul meu şi că am lămurit problema în partea precedentă a acestor *Eseuri*, doar

atît cît este posibil prin raţiunile generale. Acum, îngăduirea păcatului fiind justificată, celelalte rele ce decurg din acesta nu mai prezintă nici o dificultate. Sîntem îndreptăţiţi aşadar să ne limităm aici la răul greşelii pentru a justifica răul pedepsei, aşa cum o fac Sfînta Scriptură, mai toţi Sfinţii Părinţi şi predicatorii. Şi pentru a nu se spune că acestea nu sînt bune decît *per la predica**, e suficient să ţinem seama că, după soluţiile oferite de noi, nimic nu trebuie să pară nici mai just, nici mai exact decît această metodă. Căci înainte de decretele sale actuale, Dumnezeu l-a găsit, printre lucrurile posibile, pe omul abuzînd de libertatea sa. Prevăzîndu-i nenorocirea, Dumnezeu nu a putut să nu-l aducă în existenţă, de vreme ce aşa cerea cel mai bun plan general: astfel încît nu vom mai fi nevoiţi să spunem, o dată cu Jurieu [282], că trebuie să dogmatizăm ca sfîntul Augustin şi să predicăm asemenea lui Pelagius.

266. Această metodă de a deriva răul pedepsei din răul greşelii, ce nu ar putea fi blamată, slujeşte în special la a da socoteală de cel mai mare rău fizic, şi anume damnarea. Ernst Sonerus [283], odinioară profesor de filosofie la Altdorf (universitate întemeiată în regiunea oraşului Nürenberg) şi care trecea drept un excelent aristotelician, cu toate că în cele din urmă a fost recunoscut ca socinian ascuns, a alcătuit un mic discurs intitulat *Demonstraţie împotriva eternităţii sufletului*. Demonstraţia se baza pe un principiu deseori invocat, conform căruia o pedeapsă infinită şi o culpă finită nu sînt proporţionale. Mi-a fost trimis un exemplar tipărit, se pare, în Olanda, iar eu am răspuns că domnului Sonerus îi scăpase o observaţie importantă, anume că era suficient să spună că durata greşelii determina durata pedepsei; că rămînînd răi, damnaţii nu puteau fi scoşi din nenorocirea lor; şi că astfel nu mai eram nevoiţi să presupunem, pentru a justifica totuşi permanenţa suferinţelor lor, că păcatul a căpătat o valoare infinită din cauza obiectului infinit ofensat, care este Dumnezeu. Nu examinasem îndeajuns această teză pentru a mă pronunţa asupra ei. Ştiu că, după Maestrul Sentinţelor [284], opinia comună a scolasticilor este aceea că în viaţa viitoare nu există nici merit, nici greşeală; dar nu cred că, la rigoare, ideea aceasta ar putea trece drept un articol de credinţă. Dl Fechtius [285], celebru teolog din Rostock, a combătut-o foarte bine în cartea sa *Despre starea damnaţilor*. E de-a dreptul falsă, scrie el (§ 59). Dumnezeu nu şi-ar putea schimba natura, dreptatea îi este esenţială; moartea a închis porţile graţiei, dar nu şi pe cele ale dreptăţii.

267. Am observat că mai mulţi teologi pricepuţi au justificat durata chinurilor celor osîndiţi. Johann Gerhard [286], renumit teolog al Confesiunii de la Augsburg (*In Locis Theol., loco de inferno*, § 60), invocă, printre alte argumente, şi pe acela că damnaţii dau întot-

* Pentru predică.

deauna dovadă de rea voinţă, lipsindu-le harul care ar putea s-o facă bună. Zacharias Ursinus[287], teolog din Heidelberg, a formulat următoarea întrebare în tratatul său *De fide*: de ce păcatul merită o pedeapsă eternă; după ce a amintit raţiunea comună că cel ofensat este infinit, invocă şi cea de-a doua raţiune, *quod, non cessante peccato, non potest cessare poena**. Părintele Drexelius[288], iezuit, spune în cartea sa intitulată *Nicetas* sau *Nestăpînirea triumfătoare*, cartea 2, capitolul 11, § 9: „*Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant; et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur*"**. Citează şi aprobă aceeaşi raţiune în scrierea *De l'Eternité*, cartea 2, capitolul 15, spunînd: „*Sunt qui dicant, nec displicet responsum: Scelerati in locis infernis semper peccant, ideo puniuntur*"***. El sugerează astfel că această atitudine este destul de frecventă printre doctorii Bisericii romane. E drept că aduce în discuţie şi o raţiune mai subtilă, preluată de la papa Grigore cel Mare[289] (cartea 4, Dial., capitolul 44), anume că damnaţii sînt pedepsiţi pe veci, pentru că Dumnezeu a prevăzut print-un fel de ştiinţă medie că dacă ar mai fi trăit pe pămînt, ei tot ar fi păcătuit. Dar aceasta este o ipoteză discutabilă. Dl Fechtius mai aminteşte cîţiva protestanţi celebri în sprijinul ideilor domnului Gerhard, cu toate că îi citează şi pe cei de altă părere.

268. Pe alocuri, dl Bayle însuşi mi-a furnizat pasaje ale celor doi teologi abili din partida sa, referitoare la ceea ce tocmai am spus. Dl Jurieu, în cartea *De l'Unité de l'Eglise*, opusă celei scrise de dl Nicole pe aceeaşi temă[290], apreciază (p. 379) că „raţiunea ne spune că o creatură care nu poate înceta să fie criminală nu poate înceta nici să fie nenorocită". Dl Jaquelot[291], în *De la conformité de la foi et de la raison* (p. 220), crede că: „damnaţii trebuie să rămînă pe vecie lipsiţi de gloria preafericiţilor şi că această privaţiune ar putea fi originea şi cauza tuturor chinurilor lor, prin reflecţiile pe care nefericitele creaturi le vor face asupra crimelor lor, şi care le vor fi privat de o fericire eternă. Se ştie ce regrete dureroase, ce chin pricinuieşte invidia celor cărora le lipseşte un bun anume sau o demnitate deosebită ce li s-a oferit, dar pe care au respins-o, mai ales atunci cînd îi văd pe alţii primind-o". Această turnură e puţin diferită de cea a domnului Jurieu, dar amîndoi ajung la concluzia că damnaţii înşişi sînt cauza prelungirii chinurilor lor. Dl Le Clerc[292] origenistul nu e nici el prea departe de această opinie, atunci cînd spune în *Bibliothèque choisie*, vol. 7, p. 341: „Dumnezeu, care a prevăzut că omul va cădea, nu-l osîndeşte pentru aceasta, ci numai

* Că, neîncetînd păcatul, nu poate înceta pedeapsa.

** Nu-i de mirare că cei condamnaţi sînt veşnic torturaţi, [fiindcă] hulesc fără încetare; şi astfel păcătuiesc mereu, deci mereu sînt pedepsiţi.

*** Unii zic că nu le place răspunsul: Nelegiuiţii păcătuiesc veşnic în locurile infernale, de aceea sînt veşnic pedepsiţi.

pentru că, putînd să se ridice, n-o face, adică îşi păstrează în mod liber obiceiurile rele, pînă la sfîrşitul vieţii". Dacă ar duce acest raţionament pînă dincolo de viaţă, el va atribui prelungirea chinurilor celor răi prelungirii greşelii lor.

269. Dl Bayle spune (*Rép. au provinc.*, capitolul 175, p. 1188) că „dogma origenistului este eretică, prin afirmaţia că damnarea nu se întemeiază doar pe păcat, ci pe impenitenţa voluntară". Dar această impenitenţă voluntară nu este şi ea o continuare a păcatului? Totuşi, nu aş vrea să spun numai că se-ntîmplă astfel pentru că omul, putînd să se ridice, nu se ridică, ci aş adăuga că lucrurile stau aşa întrucît omul nu recurge la ajutorul graţiei pentru a se înălţa. Dar după această viaţă, chiar presupunînd că ajutorul încetează, există mereu în păcătos, chiar atunci cînd este damnat, o libertate care îl face vinovat şi o putere, foarte îndepărtată, de a se ridica, deşi ea nu devine niciodată act. Nimic nu ne împiedică să afirmăm că această treaptă a libertăţii, scutită de necesitate, dar nu şi de certitudine, rămîne atît în damnaţi, cît şi în cei preafericiţi. Numai că damnaţii nu mai au nevoie de un ajutor de care mai avem nevoie în această viaţă, căci ei ştiu prea bine ce trebuie să credem aici.

270. Ilustrul prelat al bisericii anglicane, care-a publicat recent cartea *Despre originea răului*[293] asupra căreia dl Bayle face observaţii în al doilea volum din *Réponse aux questions d'un provincial*, vorbeşte cît se poate de ingenios despre chinurile celor damnaţi. După autorul din *Nouvelles de la République des Lettres*, iulie 1703, părerea acestui prelat este prezentată ca şi cum ar face din „cei damnaţi tot atîţia nebuni care îşi vor simţi din plin nenorocirile, dar care, totuşi, se vor lăuda pentru conduita lor şi vor prefera să fie ceea ce sînt decît să nu fie deloc. Vor prefera starea lor, aşa nefericită cum va fi ea, la fel cum oamenii mînioşi, îndrăgostiţi, ambiţioşi, invidioşi se complac în acele stări de lucruri care nu fac decît să le sporească mizeria. Mai adăugăm că ticăloşii îşi vor fi obişnuit într-atît mintea cu falsele judecăţi, încît nu vor mai fi în stare să emită altele; şi, trecînd mereu de la o eroare la alta, nu se vor putea abţine să nu dorească mereu lucruri de care nu se vor putea bucura şi a căror lipsă îi va arunca într-o disperare de neînchipuit, fără ca experienţa să-i poată face mai înţelepţi în viitor. Fiindcă prin propria lor greşeală îşi vor fi corupt în întregime intelectul şi îl vor fi făcut incapabil să judece sănătos fie şi cel mai neînsemnat lucru."

271. Cei din vechime au susţinut că diavolul rămîne departe de Dumnezeu, dinadins în mijlocul chinurilor lui, şi că nu ar dori cîtuşi de puţin să se răscumpere prin supunere. Au presupus că un anahoret, în timpul unei viziuni, a aflat de la Dumnezeu că prinţul îngerilor răi i-ar intra în graţie lui Dumnezeu dacă ar dori să-şi

recunoască greşeala, numai că diavolul l-a respins pe mediator în chip ciudat. De obicei, teologii sînt măcar de acord că diavolii şi damnaţii îl urăsc pe Dumnezeu şi îl hulesc; iar o asemenea stare este inevitabil urmată de prelungirea nenorocirii. Despre aceasta putem citi în savantul tratat al domnului Fechtius despre starea celor damnaţi.

272. A existat o vreme cînd s-a crezut că nu era imposibil ca un damnat să fie eliberat. Este cunoscută legenda papei Grigore cel Mare care, prin rugăciunile sale, ar fi scos din infern sufletul împăratului Traian a cărui bunătate era atît de celebră, încît noilor împăraţi li se făcea urarea de a-l depăşi pe Augustus în fericire şi pe Traian în bunătate. Aceasta i-a atras celui din urmă mila sfîntului papă: se spune că Dumnezeu s-ar fi lăsat înduplecat de rugile lui, dar i-a interzis să mai procedeze astfel pe viitor. Conform acestei istorii, rugăciunile papei Grigore aveau puterea leacurilor lui Esculap, cel care l-a adus pe Hyppolit din infern; şi dacă ar fi continuat cu rugăciunile, Dumnezeu s-ar fi mîniat asemenea lui Jupiter al lui Vergiliu:

> At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
> Mortalem infernis ad lumina sugere vitae,
> Ipse repertorem medicinae talis et artis
> Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas*.

Gottschalk [294], un călugăr din veacul al nouălea, care a învrăjbit mult teologii din vremea sa şi chiar şi pe cei de astăzi, voia ca damnaţii să-l roage pe Dumnezeu să le facă chinurile mai suportabile; dar atît cît trăim nu avem nici un motiv să ne considerăm damnaţi. Pasajul din predica pentru morţi e mult mai rezonabil, el cere diminuarea pedepselor celor damnaţi; şi urmînd ipoteza tocmai expusă, ar trebui să li se dorească *meliorem mentem***. Origene, folosindu-se de pasajul din psalmul LXXVII, versetul 10: „A uitat oare Dumnezeu să aibă milă? Şi-a tras el oare îndurarea?"; sfîntul Augustin (*Enchirid.*, c. 112) răspunde că se poate ca chinurile damnaţilor să dureze veşnic şi să fie totuşi îmblînzite. Dacă aşa trebuie înţeles textul, diminuarea ar tinde spre infinit, în ceea ce priveşte durata; ea ar avea totuşi un *non plus ultra****, în ceea ce priveşte mărimea diminuării: la fel se întîmplă şi în geometrie cu figurile asimptotice, unde o lungime infinită ocupă un spaţiu finit.

---

* „Tatăl atotfăcător mînios că un om se ridică
Dintr-ale iadului umbre din nou la lumină şi viaţă,
Însuşi atunci prăbuşi în a Stixului apă, prin trăsnet,
Pe-a lui Apolon fecior, de leacuri dibaci găsitorul." (Vergiliu, *Eneida*, VII, 770-773, *ed.cit.*).

** Spirit mai bun.

*** Peste care nu se poate trece sau care nu poate fi depăşit.

Dacă parabola bogatului rău ar reprezenta starea unui adevărat damnat, ipotezele care îi fac pe aceştia atît de nebuni şi de răi nu-şi au rostul. Dar mila care i se atribuie faţă de fraţii lui nu pare a fi potrivită cu gradul de răutate ce li se dă damnaţilor. Sfîntul Grigore cel Mare (IX, Mor. 39) crede că acesta se temea ca nu cumva damnarea lor să n-o sporească pe-a sa; dar temerea nu prea se potriveşte cu firea unui rău desăvîrşit. Bonaventura [295] spune, după Maestrului Sentinţelor, că bogatul rău şi-ar fi dorit să-i vadă pe toţi oamenii damnaţi; dar pentru că aşa ceva nu se putea întîmpla, prefera mai degrabă mîntuirea pentru fraţii lui decît pentru ceilalţi. Nu există prea multă seriozitate în acest răspuns. Din contra, misiunea lui Lazăr, pe care o dorea, ar fi constat în a mîntui multă lume: iar cel care se bucură într-atît de damnarea altuia încît o doreşte pe-a tuturor o va dori poate mai mult pentru unii decît pentru alţii; numai că, în mod absolut, nu va avea înclinaţia de a contribui la mîntuirea cuiva. Oricum, trebuie să recunoaştem că ne aflăm în faţa unui detaliu problematic, Dumnezeu revelîndu-ne cele necesare pentru a ne teme de cea mai mare dintre nefericiri, dar nu şi cele necesare pentru a o putea înţelege.

273. Or, întrucît ne este permis de-acum încolo să recurgem la abuzul de liber arbitru şi la reaua-voinţă pentru a da socoteală de celelalte rele, pe cînd îngăduirea divină a acestui abuz este justificată într-o manieră suficient de evidentă, în acelaşi timp se justifică şi sistemul obişnuit al teologilor. Abia acum putem căuta cu siguranţă originea răului în libertatea creaturilor. Prima răutate ne e cunoscută, este cea a diavolului şi a îngerilor săi: diavolul păcătuieşte de la început, iar fiul lui Dumnezeu s-a arătat ca să nimicească lucrările diavolului (Ioan 3, 8). Diavolul este tatăl răutăţii, ucigaş de la începutul lumii, cel care n-a stat deloc în adevăr (Ioan 8, 44). De aceea Dumnezeu nu a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în cel mai mare adînc de întunecime, păstraţi pentru judecată, în lanţurile întunericului (2 Petru 2, 4). El îi păstrează în întuneric, în lanţuri veşnice (adică durabile) pînă la judecata zilei celei mari pe acei îngeri care nu şi-au păstrat starea de la început (sau demnitatea), ci şi-au părăsit locuinţa (Iuda 5, 6). Se observă cu uşurinţă că una dintre aceste două epistole trebuie să fi fost văzută de autorul celeilalte.

247. Se pare că autorul Apocalipsei a vrut să lămurească ceea ce toţi ceilalţi autori canonici lăsaseră neclar; el ne povesteşte aşadar războiul care s-a făcut în cer: Mihail şi îngerii lui se războiau cu balaurul, iar balaurul cu îngerii lui s-au luptat şi ei. Dar nu au putut birui, iar locul lor nu s-a mai găsit în cer. Şi balaurul cel mare, şarpele cel vechi, numit diavolul sau Satan, acela care înşală întreaga lume, a fost aruncat pe pămînt; şi împreună cu el au fost aruncaţi şi

îngerii lui (Apoc. 12, 7-8-9). Căci, chiar dacă am plasa această poveste după fuga femeii în deşert şi am dori, prin acesta, să indicăm o revoluţie favorabilă Bisericii, se pare că scopul autorului a fost acela de a arăta atît vechea cădere a celui dintîi duşman, cît şi o nouă cădere a unui nou duşman.

275. Minciuna sau răutatea vine din ceea ce îi este propriu diavolului, ἐκ τῶν ἰδίων din voinţa lui, pentru că stătea scris în cartea adevărurilor eterne, care conţine toţi posibilii dinaintea oricărui decret al lui Dumnezeu, că această creatură s-ar întoarce în mod liber spre rău, dacă ar fi creată. Acelaşi lucru cu Adam şi Eva; ei au păcătuit în mod liber, deşi diavolul i-a înşelat. Dumnezeu îi lasă pe cei răi în voia minţii lor fără pricepere (Rom. 1, 28), abandonîndu-i lor înşişi şi refuzîndu-le o graţie pe care nu le-o datorează şi pe care chiar trebuie să le-o refuze.

276. Stă scris în Scripturi că Dumnezeu împietreşte inima (Exod. 4, 21 şi 7, 3; şi Is. 63, 17); că Dumnezeu a pus un duh de minciună (1 Împ. 22, 23); şi trimite o lucrare de rătăcire, ca omul să creadă o minciuna (2 Tes. 2, 11); că a amăgit prorocul (Ezec. 14, 9); că i-a poruncit lui Şimei să blesteme (2 Sam. 16, 10); iar copiii lui Eli n-au ascultat glasul tatălui lor, căci Domnul voia să-i dea morţii (1 Sam. 2, 25); că Dumnezeu i-a luat toate bunurile lui Iov, deşi aceasta s-a făcut prin răutatea hoţilor (Iov 1, 21); că el l-a stîrnit pe Faraon pentru ca prin el să-şi arate puterea (Exod. 9, 16; Rom. 9, 17); că este un olar care face un vas pentru necinste (Rom., 9, 21); că ascunde adevărul celor înţelepţi şi învăţaţi (Mat. 11, 25); că vorbeşte prin pilde pentru ca cei ce sînt în afară [în afara împărăţiei lui Dumnezeu, n.tr.], privind, să privească şi să nu vadă; şi auzind, să audă şi să nu înţeleagă, ca nu cumva să se întoarcă şi să li se ierte păcatele (Marcu 4, 12; Luca 8, 10); că Isus a fost dat după sfatul bine hotărît şi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu (Fapt. 2, 23); că Ponţiu Pilat şi Irod s-au însoţit cu păgînii şi cu popoarele lui Israel ca să facă tot ce hotărîse mai dinainte mîna şi sfatul Domnului (Fapt. 4, 27, 28); că Domnul le-a împietrit inimile duşmanilor, ca să iasă să lupte împotriva lui Israel, pentru ca să fie distruşi în întregime şi să nu li se arate îndurare (Iosua 11, 20); că Domnul a răspîndit în mijlocul Egiptului un duh de ameţeală, ca să facă pe egipteni să se clatine în toate faptele lor, cum se clatină un om beat (Isa. 19, 14); că Roboam n-a ascultat de popor, căci întorsătura evenimentelor era de la Domnul (1 Împ. 12, 15); că a schimbat inima egiptenilor pentru ca aceştia să-i urască poporul (Ps. 105, 25). Dar toate aceste expresii şi multe altele asemenea lor insinuează doar că lucrările lui Dumnezeu dau ocazia ignoranţei, greşelii, răutăţii şi faptelor rele să se manifeste şi că participă la ele. Dumnezeu a prevăzut bine aceste lucruri şi s-a slujit de ele în planurile lui,

căci raţiunile superioare ale înţelepciunii sale perfecte l-au determinat să îngăduie aceste rele şi chiar să contribuie la ele. Putem spune o dată cu sfîntul Augustin că *sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene**. Dar toatea acestea le-am explicat pe larg în partea a doua.

277. Dumnezeu a făcut omul după chipul şi asemănarea lui (Gen. 1, 20); l-a făcut drept (Ecl. 7, 29), dar l-a făcut şi liber. Omul şi-a folosit rău libertatea şi a căzut; dar şi după cădere îi rămîne o anumită libertate. Moise spune din partea lui Dumnezeu: „Chem astăzi cerul şi pămîntul martori împotriva voastră că ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binecuvîntarea şi blestemul. Alege deci viaţa" (Deut. 30, 19). „Aşa vorbeşte Domnul: iată, vă pun înainte calea vieţii şi calea morţii" (Ier. 21, 8). El a lăsat omul în seama sfatului său, dîndu-i rînduielile şi poruncile sale; dacă vei vrea, vei ţine poruncile (sau ele te vor ţine pe tine). „Pus-a înaintea ta foc şi apă, şi ori la care vei vrea, vei întinde mîna ta" (Sir. 15, 14-15-16). Omul căzut şi neregenerat stă sub stăpînirea păcatului şi-a lui Satan pentru că aşa îi place; devine sclav de bunăvoie prin concupiscenţa nestăpînită. În acest sens, liberul arbitru şi servul arbitru sînt unul şi acelaşi lucru.

278. „Nimeni, cînd este ispitit, să nu zică: «Sînt ispitit de Dumnezeu»; ci fiecare este ispitit cînd este atras şi ademenit de pofta lui însuşi." (Iacov 1, 13-14). La aceasta contribuie şi Satan: el „a orbit gîndurile celor necredincioşi" (2 Cor. 4, 4). Dar omul s-a predat singur diavolului prin poftele lui nemăsurate; plăcerea pe care-o află în rău este laţul în care se lasă prins. Platon a spus-o deja, iar Cicero o repetă: *Plato voluptatem dicebat escam malorum***. Harul oferă o plăcere mai mare, cum a observat sfîntul Augustin. Orice plăcere înseamnă sentimentul unei perfecţiuni: iubim un obiect în măsura în care îi simţim perfecţiunile. Dar nimic nu poate depăşi perfecţiunile divine: de aici rezultă că iubirea de Dumnezeu şi caritatea ne dăruiesc cea mai mare plăcere imaginabilă, pe măsură ce ne lăsăm pătrunşi de aceste sentimente, ce nu sînt frecvente la oameni pentru că ei sînt prea ocupaţi şi plini de obiectele care se raportează la patimile lor.

279. Or, cum corupţia noastră nu este deloc inevitabilă şi cum noi nu păcătuim în mod necesar, deşi sîntem robi ai păcatului, la fel se cade să spunem că nu sîntem ajutaţi în mod inevitabil; şi oricît de eficientă ar fi graţia divină, avem motiv să afirmăm că îi putem rezista. Dar cînd ea va fi într-adevăr învingătoare, este sigur

---

* Dar nu este îngăduit bunul să devină rău, dacă nici chiar cel Atotputernic nu poate din rău să facă bine.

** „Platon zicea că voluptatea este momeala nenorocirilor" (Cicero, *De senectute*, XIII, 44; cf. Platon, *Timaios*, 69 d).

şi negreşit dinainte că vom ceda formelor ei, indiferent că ea îşi află puterea în ea însăşi sau găseşte un mijloc de a triumfa prin potrivirea circumstanţelor. Aşadar, trebuie să facem întotdeauna distincţia dintre absolut cert şi necesar.

280. Sistemul celor care se numesc discipoli ai sfîntului Augustin nu e prea departe de această idee, cu condiţia să lăsăm la o parte cîteva lucruri detestabile, fie legate de expresii, fie de dogmele înseşi. În ceea ce priveşte exprimarea, cred că în principal folosirea unor termeni cum ar fi *necesar* sau *contingent*, *posibil* sau *imposibil* iscă neînţelegeri şi stîrneşte vîlvă. Iată de ce, după cum a remarcat foarte bine dl Loecher cel tînăr[296] într-o savantă disertaţie asupra exagerărilor decretului absolut, Luther a dorit, în cartea sa *De servo arbitrio*, să găsească un cuvînt mai potrivit pentru ceea ce voia să exprime decît cel de necesitate. În general, pare mai raţional şi mai convenabil să spunem că supunerea la preceptele lui Dumnezeu e întotdeauna posibilă, chiar şi celor nebotezaţi; că şi oamenii cei mai sfinţi se pot opune graţiei; că libertatea este scutită nu doar de constrîngere, ci şi de necesitate, deşi ea nu există niciodată fără certitudinea infailibilă sau fără hotărîrea înclinantă.

281. Totuşi, de cealaltă parte există un sens în care este permis să spunem, în unele situaţii, că puterea de a face bine lipseşte adesea, chiar celor drepţi; că păcatele sînt adesea necesare chiar şi pentru cei renăscuţi prin botez; că uneori este imposibil să nu păcătuim; că graţia este irezistibilă; că libertatea nu e scutită de necesitate. Dar astfel de expresii sînt mai puţin exacte şi mai puţin agreabile în circumstanţele în care ne găsim astăzi şi, în mod absolut, mai degrabă ele sînt expuse abuzurilor. De altfel, cuprind o latură populară, aici termenii fiind întrebuinţaţi cu multă largheţe. Există totuşi circumstanţe care le fac acceptabile şi chiar utile şi se întîmplă ca autorii sfinţi şi ortodocşi, chiar Sfintele Scripturi, să se fi folosit de fraze din ambele părţi, fără o adevărată opoziţie, nu mai mult decît între Ioan şi Pavel, şi fără să existe vreo eroare într-o parte ori în alta din cauza ambiguităţii termenilor. Ne-am obişnuit atît de mult cu aceste moduri de a vorbi, încît de multe ori ne vine greu să spunem cu precizie care sens anume este cel mai firesc, cel mai obişnuit şi chiar cel mai frecvent utilizat (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*), acelaşi autor avînd în locuri diferite mai multe puncte de vedere. De multe ori, chiar şi aceleaşi maniere de a vorbi pot fi mai mult sau mai puţin acceptate sau acceptabile înainte sau după hotărîrea unei persoane marcante sau a unei autorităţi pe care-o respectăm şi o urmăm. De aceea putem să autorizăm sau să respingem unele expresii în funcţie de situaţie şi de epocă; dar asta nu aduce nici un neajuns nici sensului, nici credinţei, dacă adăugăm explicaţii suficiente ale termenilor.

282. Nu trebuie, aşadar, decît să înţelegem bine distincţiile, cum este cea urmărită deseori de noi, între necesar şi cert şi între necesitatea metafizică şi necesitatea morală. La fel se întîmplă cu posibilitatea şi imposibilitatea, întrucît contingent este evenimentul al cărui opus este posibil, după cum necesar este cel al cărui opus este imposibil. De asemenea, pe bună dreptate deosebim o putere apropiată de una îndepărtată şi, în funcţie de aceste sensuri diferite, spunem că uneori un lucru se poate, iar alteori nu. Într-un anumit sens, putem spune că este necesar ca preafericiţii să nu păcătuiască; ca diavolii şi păcătoşii să păcătuiască; ca Dumnezeu să fi ales cel mai mare bine; ca omul să ia decizia care, în fond, îl loveşte cel mai mult. Dar această necesitate nu se opune cîtuşi de puţin contingenţei; nu este cea pe care-o numim logică, geometrică sau metafizică şi al cărei opus atrage după sine contradicţia. Dl Nicole a folosit undeva o comparaţie deloc rea. Se crede că este imposibil ca un magistrat înţelept şi serios, care nu şi-a pierdut minţile, să facă în public o extravaganţă imensă, de pildă să fugă gol-puşcă pe străzi pentru a stîrni rîsul. Cam în aceeaşi situaţie se află şi preafericiţii: ei sînt şi mai puţin în stare să păcătuiască, iar necesitatea care le-o interzice este de aceeaşi natură. În sfîrşit, mai consider că *voinţa* e un termen la fel de echivoc ca puterea şi necesitatea. Căci deja am remarcat că cei ce folosesc axioma conform căreia nu încetăm să facem ceea ce vrem, atunci cînd putem, şi care trag concluzia că Dumnezeu nu vrea deloc mîntuirea tuturor, se referă aici la o voinţă decretoare; şi numai în acest sens se susţine propoziţia că înţeleptul nu vrea niciodată ceea ce ştie că se numără printre lucrurile care nu se vor întîmpla vreodată. În schimb, considerînd voinţa într-un sens mai general şi mai conform uzajului, se poate spune că voinţa înţeleptului este înclinată în mod antecedent spre orice bine, decide în cele din urmă să facă ceea ce este cel mai *convenient*. Astfel, am greşi foarte mult dacă i-am refuza lui Dumnezeu înclinaţia gravă şi puternică de a-i mîntui pe toţi oamenii, pe care Scripturile i-o atribuie, şi dacă i-am atribui chiar o aversiune originară care-l îndepărtează la început de mîntuirea celor mulţi, *odium antecedaneum*; mai curînd trebuie să susţinem că înţeleptul tinde către orice bine în calitate de bine, pe măsura cunoştinţelor şi puterilor sale, dar că nu produce decît ceea ce se poate face cel mai bine. Cei care admit aceasta şi nu încetează de a-i refuza lui Dumnezeu voinţa antecedentă de a-i mîntui pe toţi oamenii nu greşesc decît prin folosirea abuzivă a termenului, cu condiţia să recunoască de altfel că Dumnezeu oferă tuturor suficient sprijin pentru a putea fi mîntuiţi dacă au voinţa să se slujească de el.

283. În înseşi dogmele disciplinelor sfîntului Augustin n-aş putea aprecia damnarea copiilor nebotezaţi şi, în general, nici damnarea

ce vine doar din păcatul originar. N-aş putea crede nici că Dumnezeu îi osîndeşte pe cei cărora le lipseşte inteligenţa. Mai curînd am crede, asemenea mai multor teologi, că oamenii primesc mai multe ajutoare decît ştim noi, măcar în ceasul morţii. Nu mi se pare necesar nici ca toţi cei mîntuiţi să fie astfel printr-o graţie eficientă prin ea însăşi, independent de circumstanţe. Nu cred nici c-ar fi necesar să spunem că toate virtuţile păgînilor erau false sau că toate acţiunile lor erau nişte păcate, deşi e adevărat că tot ceea ce nu vine din credinţa sau din sinceritatea sufletului faţă de Dumnezeu este atins de păcat, cel puţin în mod virtual. În sfîrşit, susţin că Dumnezeu nu ar putea acţiona parcă la întîmplare printr-un decret cu totul absolut sau printr-o voinţă independentă de motive raţionale. Şi sînt convins că, în ceea ce priveşte împărţirea harurilor, Dumnezeu e întotdeauna împins de raţiuni în care intră natura obiectelor; altminteri, el nu ar mai acţiona conform înţelepciunii; recunosc totuşi că aceste raţiuni nu sînt neapărat legate de calităţile naturale ale oamenilor, bune sau mai puţin bune, ca şi cum Dumnezeu nu şi-ar da niciodată harurile decît în funcţie de calităţile bune. Cu toate acestea, după cum am explicat mai sus, apreciez că şi ele sînt luate în considerare ca toate celelalte circumstanţe, nimic neputînd fi neglijat în proiectele înţelepciunii supreme.

284. Cu excepţia acestor puncte şi a altor cîteva, cînd sfîntul Augustin pare a fi obscur, cred că ne putem mulţumi cu sistemul său: el afirmă că din substanţa lui Dumnezeu nu poate ieşi decît un zeu, şi că astfel creatura este scoasă din neant (Augustin, *de Lib. arb.*, cartea I, c. 2). Asta o face imperfectă, defectuoasă şi coruptibilă (*De Genes. ad litt.*, c. 15; *contr. Epistolam Manichaei*, c. 36). Răul nu vine de la natură, ci de la voinţa rea (August., toată *Cartea despre natura binelui*). Dumnezeu nu poate porunci ceva imposibil: *Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere (lib de nat. et grat.*, c. 43, 69). *Nemo peccat in eo, quod caveri non potest** (*lib.* 3, *de Lib. arb.*, c. 16, 17. *L.* I, *Retract.*, c. 11, 13, 15). Sub un Dumnezeu drept, nimeni nu poate fi nefericit, dacă nu o merită: *Neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* (*lib.* I, c. 39). Liberul arbitru nu poate îndeplini poruncile lui Dumnezeu fără ajutorul graţiei (*Ep. ad Hilar. Caesaraugustan*). Se ştie că graţia nu se acordă după merite (*Ep.* 106, 107, 120). Omul, în starea de integritate, avea ajutorul necesar pentru a putea face bine, dacă voia. Dar voinţa depindea de liberul arbitru: *Habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo*

* Se crede cu cea mai mare tărie că Dumnezeu cel bun şi drept nu poate anticipa cele imposibile. Nimeni nu păcătuieşte prin acelea de care nu se poate feri. Nimeni nu poate să fie nefericit în mîinile lui Dumnezeu cel drept, dacă n-a meritat-o.

*non vellet, sed non adjutorium quo vellet**. Dumnezeu i-a lăsat pe îngeri şi pe oameni să încerce să facă ce pot prin liberul lor arbitru şi abia apoi ceea ce se putea prin graţia şi justiţia sa (*D.*, c. 10, 11, 12). Păcatul l-a îndepărtat pe om de Dumnezeu, pentru a-l întoarce spre creaturi (*lib. I, qu. 2, ad. Simpl.*). A se complăcea în păcat este libertatea sclavului (*Enchir.*, c. 103): *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant*** (*Lib. I, ad Bonifac.*, c. 2, 3).

285. Dumnezeu i-a spus lui Moise: *Eu Mă îndur de cine vreau să Mă îndur şi am milă de cine vreau să am milă* (Exod. 33, 19). *Aşadar, nu depinde nici de cine vrea, nici de cine aleargă, ci de Dumnezeu care are milă* (Rom. 9, 15-16). Ceea ce nu înseamnă că toţi cei care au bunăvoinţă şi stăruie în ea nu sînt mîntuiţi. Dar *Dumnezeu le dă vrerea şi fapta. El are milă de cine vrea şi împietreşte pe cine vrea* (Rom. 9, 19). Totuşi, acelaşi apostol spune că *Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie mîntuiţi şi să ajungă la cunoaşterea adevărului*; ceea ce eu n-aş vrea să o interpretez în funcţie de cîteva pasaje ale sfîntul Augustin, ca şi cum ar însemna că nu există deloc mîntuiţi decît cei pe care vrea el să-i mîntuiască sau ca şi cum el ar vrea să mîntuiască *non singulos generum, sed genera singulorum****. Prefer să spun că nu există om a cărui mîntuire să nu o vrea Dumnezeu, atît cît o permit raţiunile cele înalte care fac ca Dumnezeu să nu îi mîntuiască decît pe cei ce au primit credinţa oferită de el şi care i se înclină prin graţia dăruită de el, în conformitate cu ceea ce convine integrităţii planului lucrărilor sale, plan ce n-ar putea fi mai bine conceput.

286. Cît despre predestinarea la mîntuire, ea cuprinde, după sfîntul Augustin, şi rînduirea mijloacelor ce vor duce spre mîntuire. *„Praedestinato sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberabtur quicumque liberantur"**** (*Lib. de persever.*, c. 14). Aşadar, el nu o concepe ca pe un decret absolut, cel puţin sub acest aspect; vrea să existe o graţie care să nu fie respinsă de nici o inimă împietrită, căci ea e dată mai ales pentru a înlătura asprimea inimilor (*Lib. de praedent.*, c. 8, şi *Lib. de grat.*, c. 13, 14). Găsesc totuşi că sfîntul Augustin nu exprimă suficient de clar faptul că această graţie care supune inima este întotdeauna eficientă prin ea însăşi. Şi nu ştiu dacă

---

* Avea ajutorul prin care să poată şi fără de care n-ar fi voit, dar nu ajutorul pentru a vrea.

** Liberul arbitru pînă într-atît nu dispare în cel păcătos, încît prin el să păcătuiască cît mai mult toţi cei care păcătuiesc cu plăcere.

*** Nu cîte unul din fiecare specie, ci cîte un gen din fiecare.

**** Predestinarea sfinţilor nu este altceva decît preştiinţa şi pregătirea binefacerilor lui Dumnezeu, prin care sînt desigur eliberaţi toţi cei ce sînt eliberaţi.

n-am fi putut susţine, fără a-l contraria, că un acelaşi grad al graţiei lăuntrice este învingător într-un om, unde ajută circumstanţele, şi nu este într-un altul.

287. Voinţa este proporţională cu ceea ce considerăm noi a fi binele şi îi urmăreşte preeminenţa. *„Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est"** (*in c. 5 ad Gal.*). Am explicat deja cum, cu toate acestea, avem cu adevărat o mare putere asupra voinţei noastre. Sfîntul Augustin judecă puţin altfel şi într-o manieră ce nu duce prea departe, ca atunci cînd afirmă că nimic nu ne stă mai mult în putere decît acţiunea voinţei noastre, căreia îi află o raţiune cumva identică. Căci, spune el, această raţiune este gata în momentul cînd o vrem. *„Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est"*** (*lib. 3, de lib. Arb.*, c. 3; *Lib. 5, de Civ. Dei*, c. 10). Dar asta înseamnă doar că noi vrem atunci cînd vrem, nu şi că noi vrem ceea ce dorim să vrem. Mai multe motive avem să spunem cu el: *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est**** (*d. I, 3, c. 3*); iar ceea ce îndeamnă voinţa spre bine în mod obligatoriu sau sigur nu o împiedică deloc să fie liberă. *„Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere audemus dicere Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrarium habere negandus est?***** (*de Nat. et Grac.*, c. 46, 47, 48, 49)." Sfîntul Augustin spune la fel de bine că Dumnezeu dă primul impuls spre bine, dar că după aceea acţionează omul. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant****** (*de Corrept.*, c. 2).

288. Am stabilit că liberul arbitru este cauza proximă a răului greşelii şi apoi a răului pedepsei, deşi într-adevăr cauza ultimă este

---

* Citatatul este o juxtapunere a două texte din *Epistola către Galateni*: „Dacă iubim tot atît de mult şi pe unul şi pe celălalt, nu ne putem ataşa de nici unul" şi „La fel, este necesar să acţionăm după ceea ce ne place mai mult".

** Nimic nu este atît de mult în puterea noastră ca însăşi voinţa, de aceea cînd abia de voim [ceva], şi apare.

*** Sau voinţa nu există, sau trebuie declarată liberă.

**** De aceea este cît se poate de absurd să zicem că nu ţine de voinţa (libertatea) noastră să voim a fi fericiţi, fiindcă întru totul nu putem să nu voim aceasta, printr-o nu ştiu ce bună constrîngere a naturii. De aceea nu îndrăznim să zicem că Dumnezeu are nu voinţa (libertatea), ci necesitatea dreptăţii, fiindcă nu poate să vrea să păcătuiască. Oare fiindcă desigur Dumnezeu însuşi nu poate păcătui, trebuie să se nege, de aceea, că are liber arbitru?

***** Sînt îmboldiţi să acţioneze, nu pentru ca ei înşişi să nu facă nimic.

imperfecţiunea originară a creaturilor, care este reprezentată în ideile eterne. Totuşi, domnul Bayle se opune mereu acestei întrebuinţări a liberului arbitru; el nu vrea să-i atribuim acestuia cauza răului: trebuie să-i ascultăm obiecţiile. Dar înainte, va fi nimerit să lămurim mai mult natura libertăţii. Am arătat că libertatea, aşa cum e ea analizată în şcolile teologice, constă în *inteligenţă*, care cuprinde o cunoaştere distinctă a obiectului reflecţiei; în *spontaneitate*, cu care noi luăm o hotărîre; şi în *contingenţă*, adică în excluderea necesităţii logice sau metafizice. Inteligenţa este ca sufletul libertăţii, iar restul, ca trupul şi baza ei. Substanţa liberă se determină prin ea însăşi, şi aceasta în funcţie de motivul binelui observat de intelectul care o înclină, fără a o necesita; şi toate condiţiile libertăţii sînt cuprinse în cele cîteva cuvinte. E bine totuşi să arătăm că imperfecţiunea care se află în cunoştinţele şi în spontaneitatea noastră, precum şi determinarea infailibilă ascunsă în contingenţa noastră nu distrug deloc nici libertatea, nici contingenţa.

289. Cunoaşterea noastră este de două feluri, distinctă sau confuză. Cunoaşterea distinctă sau inteligenţa are loc în adevăratul uzaj al raţiunii; dar simţurile ne furnizează gînduri confuze. Şi putem spune că sîntem scutiţi de sclavie în măsura în care acţionăm cu o cunoaştere distinctă; dar sîntem aserviţi pasiunilor în măsura în care percepţiile noastre sînt confuze. În sensul acesta nu avem toată libertatea de spirit care ar fi de dorit şi putem spune o dată cu sfîntul Augustin că fiind supuşi avem libertatea unui sclav. Totuşi sclavul, aşa sclav cum este, nu încetează să aibă libertatea de a alege conform stării în care se află, deşi se găseşte de cele mai multe ori în necesitatea apăsătoare de a alege între două rele, pentru că o forţă superioară nu-l lasă să atingă binele la care aspiră. Ceea ce lanţurile şi constrîngerea fac într-un sclav, se face în noi prin pasiuni, a căror violenţă e agreabilă, dar nu mai puţin pernicioasă. La drept vorbind, noi nu vrem decît ceea ce ne place, dar, din nefericire, ceea ce ne place în prezent este deseori un adevărat rău, care ne-ar displăcea dacă am avea deschişi ochii intelectului. Totuşi, situaţia grea în care se află sclavul, precum şi cea în care ne aflăm noi, nu ne împiedică să facem o alegere liberă (ca şi sclavul) a ceea ce ne place cel mai mult, în starea la care sîntem reduşi, conform puterilor şi cunoştinţelor noastre prezente.

290. Cît despre spontaneitate, ne aparţine atît cît avem în noi principiul acţiunilor noastre, după cum Aristotel a înţeles foarte bine. E drept că impresiile lucrurilor exterioare ne întorc deseori din cale şi că de obicei s-a crezut, cel puţin în această privinţă, că o parte a principiilor acţiunilor noastre este în afara noastră. Recunosc că sîntem obligaţi să vorbim astfel, adaptîndu-ne la limbajul comun, ceea ce putem face oarecum fără a ne abate de la adevăr. Dar cînd

e vorba să ne exprimăm cu exactitate, susţin că spontaneitatea noastră nu permite nici o excepţie, iar lucrurile exterioare nu au nici o influenţă fizică asupra noastră, cînd e să vorbim cu rigoare filosofică.

291. Pentru a înţelege mai bine acest aspect trebuie să ştim că o spontaneitate certă ne este comună cu toate substanţele simple şi că, în substanţa inteligentă sau liberă, ea determină acţiunile; ceea ce nu poate fi mai bine explicat decît prin sistemul armoniei prestabilite, pe care l-am propus cu ani în urmă. Arăt acolo că în mod natural fiecare substanţă simplă are percepţii şi că individualitatea ei constă în legea perpetuă formînd lanţul percepţiilor ce îi sînt destinate şi decurg firesc una din cealaltă, pentru a reprezenta corpul care îi este atribuit şi, prin intermediul acestuia, întregul univers, conform punctului de vedere propriu substanţei simple, fără ca ea să aibă nevoie să primească vreo influenţă fizică a corpului. La fel, în ceea ce-l priveşte, corpul se adaptează voinţelor sufletului prin propriile lui legi şi, prin urmare, nu i se supune decît atît cît i-o permit legile sale. De unde rezultă că sufletul are în el însuşi o spontaneitate perfectă, în aşa fel încît nu depinde, în acţiunile sale, decît de el însuşi şi de Dumnezeu.

292. Cum acest sistem nu a fost cunoscut înainte, s-au căutat alte mijloace de a ieşi din acest labirint; iar cartezienii înşişi au fost stînjeniţi în privinţa liberului arbitru. Nu se mai mulţumeau cu trăznăile şcolii şi considerau că toate acţiunile sufletului par determinate de ceea ce vine din afară, conform impresiunilor simţurilor; şi, în sfîrşit, că în univers totul ar fi dirijat de providenţa lui Dumnezeu: însă de aici se năştea firesc obiecţia potrivit căreia nu mai există deloc libertate. La aceasta, domnul Descartes răspundea că sîntem încredinţaţi de această providenţă prin raţiune, dar că sîntem încredinţaţi şi de libertatea noastră prin experienţa interioară pe care-o avem, şi că trebuie să dăm crezare şi uneia, şi celeilalte, deşi nu vedem mijlocul de a le concilia.

293. Dar asta însemna a tăia nodul gordian şi a răspunde la concluzia unui argument nu găsindu-i o rezolvare, ci opunîndu-i argumentul contrar; ceea ce nu se conformează cîtuşi de puţin legilor confruntării filosofice. Totuşi, cei mai mulţi cartezieni s-au împăcat cu ideea, deşi se întîmplă că experienţa interioară pe care o invocă nu dovedeşte ceea ce pretind ei, aşa cum dl Bayle a arătat foarte bine. Domnul Régis[297] (*Philos.*, vol. I, *Métaph.*, cartea 2, partea 2, c. 22) parafrazează astfel doctrina domnului Descartes: „Majoritatea filosofilor, spune el, au căzut în greşeală, prin aceea că unii, neputînd înţelege legătura existentă între acţiunile libere şi providenţa lui Dumnezeu, au negat că Dumnezeu este cauza eficientă primară a acţiunilor liberului arbitru, ceea ce este un

sacrilegiu; iar ceilalţi, neputînd să conceapă legătura existentă între eficacitatea lui Dumnezeu şi acţiunile libere, au negat că omul este dotat cu libertate, ceea ce constituie o nelegiuire. Calea de mijloc între cele două extremităţi este aceea de a spune (*ibid.*, p. 485) că nu am fi mai puţin obligaţi să recunoaştem că sîntem liberi şi dependenţi de Dumnezeu, chiar dacă n-am putea înţelege toate relaţiile între libertate şi providenţa lui Dumnezeu; întrucît cele două adevăruri sînt cunoscute în aceeaşi măsură, unul prin experienţă, iar celălalt prin raţiune, iar prudenţa nu vrea să abandonăm adevărurile de care sîntem siguri, fiindcă nu ne putem imagina toate raporturile lor cu alte adevăruri cunoscute."

294. Printre altele, dl Bayle remarcă foarte bine că aceste expresii ale dlui Régis nu indică deloc faptul că noi cunoaştem legăturile între acţiunile omului şi providenţa lui Dumnezeu, ce ni se par incompatibile cu libertatea noastră. El adaugă că avem de-a face cu expresii cumpănite, care estompează problema. El spune următoarele: „Autorii presupun că dificultatea vine doar din aceea că ne lipsesc cunoştinţele; pe cînd s-ar cuveni să spună că ea îşi are originea în principal în cunoştinţele pe care le avem şi pe care nu le putem pune de acord (după părerea dlui Bayle) cu tainele." Este exact ceea ce am spus la începutul acestei lucrări, că dacă tainele ar fi ireconciliabile cu raţiunea şi dacă ar exista obiecţii insolubile, departe de a considera taina de neînţeles, i-am înţelege falsitatea. E drept că aici nu e vorba de nici o taină, ci doar de religia naturală.

295. Iată totuşi în ce fel combate dl Bayle experienţele interioare în baza cărora cartezienii instituie libertatea; însă începe cu o serie de reflecţii la care eu nu aş putea subscrie. „Cei ce nu examinează în profunzime ceea ce se petrece în ei înşişi (*Dicţion.*, art. *Elen.*, litera T Δ) se lasă uşor convinşi că sînt liberi şi că dacă voinţa lor se orientează spre rău, este vina lor, este o alegere asupra căreia decid ei singuri. Cei ce judecă altfel sînt oameni care au studiat cu grijă resorturile şi circumstanţele acţiunilor lor şi care au reflectat îndelung asupra mişcării progresive a sufletului lor. De obicei, acele persoane se îndoiesc de liberul lor arbitru şi ajung să se convingă de faptul că raţiunea şi spiritul lor sînt nişte sclavi, neputînd rezista forţei care-i duce acolo unde n-ar dori să meargă: erau mai cu seamă acele tipuri de persoane care atribuiau zeilor cauza acţiunilor lor rele."

296. Aceste cuvinte îmi aduc aminte de cele ale cancelarului Bacon, care spunea că filosofia practicată cu mediocritate ne îndepărtează de Dumnezeu, dar că îi aduce la el pe toţi cei ce o aprofundează. La fel stau lucrurile cu cei care meditează asupra acţiunilor lor; mai întîi, li se pare că tot ceea ce facem nu-i decît

impulsul altcuiva şi că tot ceea ce concepem ne vine din afară, prin simţuri, şi lasă urme în spiritul nostru, *tanquam in tabula rasa**. Dar la o meditaţie mai profundă vom afla că totul (chiar percepţiile şi pasiunile) ne vin din adîncul propriei noastre fiinţe, cu deplină spontaneitate.

297. Totuşi, dl Bayle citează poeţi care pretind că îi dezvinovăţesc pe oameni dînd vina pe zei. În opera lui Ovidiu, Medeea vorbeşte astfel:

> Frustra, Medea, repugnas,
> Nescio quis deus obstat, ait**.

Şi, puţin după aceea, Ovidiu o face să adauge:

> Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
> Mens aliud suadet: video meliora proboque,
> Deteriora sequor***.

Lui însă i l-am putea opune pe Vergiliu, la care Nisus rosteşte cu mult mai multă îndreptăţire:

> – Dine hunc ardorem mentibus addunt,
> Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?****

298. Dl Wittichius [298] pare să fi crezut că, de fapt, independenţa noastră nu-i decît aparentă; căci, în disertaţia sa *De providentia Dei actuali*, n. 61, apreciază că liberul arbitru constă în aceea că noi sîntem în aşa fel purtaţi spre obiectele ce ni se prezintă dinaintea sufletului nostru spre a fi afirmate ori negate, iubite ori detestate, încît nu mai simţim că ne determină vreo forţă exterioară. El adaugă că, atunci cînd Dumnezeu însuşi produce voliţiunile noastre, acţionăm cu cea mai mare libertate; cu cît acţiunea lui Dumnezeu asupra noastră este mai eficientă şi mai puternică, cu atît sîntem mai stăpîni pe acţiunile noastre. „*Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.******" E adevărat că atunci cînd Dumnezeu produce în noi o voinţă, produce o

---

* Precum în tabula rasa.

** „Zadarnic, Medeea, te îndîrjeşti,
Un zeu se opune, spuse" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 11-12, *ed.cit.*).

*** „Însă o trage pe cea fără voie o nouă putere, şi altceva dorinţa,
Altceva o îndeamnă mintea: văd pe cele mai bune şi le aprob,
Însă pe cele mai rele urmez" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 11-12, *ed.cit.*).

**** „Sînt zeii acei care mintea-mi avîntă,
Eurial? ori i-i zeu fiecărui dorinţa cea aspră?" (Vergiliu, *Eneida*, IX, 184-185, *ed.cit.*).

***** Fiindcă într-adevăr Dumnezeu acţionează asupra voinţei înseşi, cu cît acţionează mai eficace, cu atît voim mai mult; iar ceea ce facem cînd voim, acest lucru îl avem în gradul cel mai mare în puterea noastră.

acţiune liberă. Dar am impresia că aici nu e vorba despre cauza universală sau despre această producere a voinţei *convenient*e prin aceea că este o creatură, în care ceea ce este pozitiv este într-adevăr creat continuu prin concursul lui Dumnezeu, ca orice altă realitate absolută a lucrurilor: este vorba aici despre raţiunile de a vrea şi de mijloacele de care se foloseşte Dumnezeu cînd ne dă o voinţă bună sau ne permite să avem una rea. Întotdeauna noi sîntem cei care o producem, fie bună, fie rea, căci este acţiunea noastră; dar întotdeauna există raţiuni care ne fac să acţionăm fără a prejudicia nici spontaneitatea, nici libertatea. Graţia nu face decît să furnizeze impresii care contribuie la a ne face să vrem într-o manieră *convenientă*, cum ar fi o atenţie, un *Dic cur hic**, o plăcere prevenitoare. Se observă cu claritate că acestea nu afectează cu nimic libertatea, nu mai mult decît ar putea s-o facă un prieten care sfătuieşte şi furnizează motive. Astfel, dl Wittichius n-a răspuns bine la întrebare, nu mai bine decît dl Bayle, iar aici recursul la Dumnezeu nu foloseşte la nimic.

299. Dar să dăm un alt pasaj, mult mai rezonabil, al aceluiaşi dl Bayle, în care combate mai bine pretinsul sentiment intens al libertăţii care, după cartezieni, ar trebui să dovedească existenţa acesteia. Cuvintele sale sînt cu adevărat pline de înţelepciune şi demne de toată stima şi se află în volumul al treilea din *Réponse aux questions d'un provincial*, cap. 140, p. 761 şi urm. Iată-le: „Prin sentimentul clar şi distinct pe care îl avem asupra existenţei noastre nu discernem dacă existăm prin noi înşine sau dacă altcineva ne face să fim ceea ce sîntem. Nu discernem acest lucru decît pe calea reflecţiei, adică doar meditînd asupra neputinţei de a ne menţine în existenţă atît cît am dori, de a ne sustrage dependenţei de fiinţele din jur etc. E cert faptul că păgînii (acelaşi lucru trebuie să-l spunem despre socinieni, de vreme ce ei neagă creaţia) n-au ajuns niciodată la cunoaşterea acestei dogme adevărate, că noi am fost făcuţi din nimic şi că în fiecare moment al duratei noastre sîntem scoşi din neant. Au crezut în mod greşit că toate substanţele din univers există prin ele însele şi că niciodată nu pot fi nimicite: şi astfel ele nu depind de nici un alt lucru decît în ceea ce priveşte modificările lor, susceptibile de a fi distruse prin acţiunea unei cauze externe. Oare această eroare nu vine din aceea că noi nu simţim deloc acţiunea creatoare care ne conservă şi că simţim doar că existăm? Şi că o simţim într-un fel care ne-ar condamna pentru totdeauna la necunoaşterea cauzei fiinţei noastre, dacă nu am fi sprijiniţi şi de alte cunoştinţe? Să spunem că sentimentul clar şi distinct care priveşte actele noastre de voinţă nu ne poate face să

* Spune-mi de ce aici.

discernem dacă ni le dăm noi înşine sau dacă le primim de la aceeaşi cauză care ne dă existenţa. Pentru a face această deosebire, trebuie să recurgem la reflecţie sau la meditaţie. Or, este o realitate că prin meditaţii pur filosofice nu ajungem niciodată la certitudinea bine întemeiată că noi sîntem cauza eficientă a voliţiilor. Căci orice persoană care va examina bine lucrurile va şti în mod evident că dacă n-am fi decît subiecte pasive în privinţa voinţei, n-am avea aceleaşi sentimente ale experienţei pe care le avem cînd credem că sîntem liberi. Presupuneţi, dacă doriţi, că Dumnezeu a fixat în aşa fel legile uniunii sufletului cu corpul încît toate modalităţile sufletului, fără nici o excepţie, să fie în mod necesar legate între ele cu interpunerea modalităţilor creierului; vă veţi da seama că nu ni se va întîmpla decît ceea ce simţim: în sufletul noastru va exista o aceeaşi suită de gînduri, începînd cu perceperea obiectelor de către simţuri, care este primul lui demers, şi sfîrşind cu cele mai stabile voliţiuni, ce reprezintă demersul lui ultim. Vor exista în această suită sentimentele ideilor, ale afirmaţiilor, ale şovăielilor, ale voliţiilor condiţionale şi ale voliţiunilor. Căci indiferent dacă actul de a vrea ne este imprimat de o cauză exterioară sau îl producem noi înşine, rămîne la fel de adevărat faptul că vrem şi că simţim ceea ce vrem. Şi cum această cauză exterioară se poate insinua în voliţia pe care ne-o imprimă atît cît vrea, vom putea simţi cîteodată că actele noastre de voinţă ne plac infinit de mult şi că ne poartă pe panta celor mai puternice dintre înclinaţiile noastre. Nu vom simţi nici un fel de constrîngere: cunoaşteţi maxima *Voluntas non potest cogi**. Oare nu înţelegeţi în mod limpede că o giruetă căreia i-am imprima întotdeauna exact în acelaşi timp mişcarea către un anumit punct al orizontului (în aşa fel încît prioritatea de natură sau, dacă doriţi, prioritatea momentului real să convină dorinţei de a se mişca) şi dorinţa de a se întoarce spre acea parte, ar fi convinsă că ea s-ar mişca de la sine, pentru a-şi îndeplini dorinţele pe care ea însăşi le-a formulat? Presupun că ea nu ar şti că au existat vînturi, nici că o cauză exterioare a făcut-o să-şi schimbe exact în acelaşi timp poziţia şi dorinţele. Iată-ne ajunşi în chip firesc în următoarea situaţie: nu ştim dacă o cauză invizibilă ne face să trecem succesiv de la un gînd la altul. Este deci normal ca oamenii să fie convinşi că se hotărăsc ei înşişi. Rămîne însă de cercetat dacă ei se-nşală în această privinţă ca într-o infinitate de alte lucruri pe care le afirmă dintr-un fel de instinct şi fără a fi folosit meditaţiile filosofice. Apoi, există două ipoteze în legătură cu ceea ce se petrece în om: prima, că el nu-i decît un subiect pasiv, iar cealaltă, că există virtuţi active; raţional vorbind, nu o putem prefera pe cea de-a doua celei dintîi,

* Voinţa nu poate fi constrînsă.

atîta vreme cît nu putem invoca decît dovezi legate de sentiment. Căci am simţit cu o forţă egală că vrem ori una, ori alta, indiferent dacă toate voliţiunile noastre ne-ar fi imprimate în suflet de către o cauză exterioară şi invizibilă sau dacă le-am produce noi înşine."

300. Avem aici nişte raţionamente foarte frumoase care au putere împotriva sistemelor comune; dar ele încetează de a mai fi astfel în raport cu sistemul armoniei prestabilite, care ne duce mai departe decît puteam merge pînă atunci. Pentru dl Bayle, de pildă, e cert că „prin meditaţii pur filosofice nu putem niciodată ajunge la o certitudine bine întemeiată, că noi sîntem cauza eficientă a voliţiunilor noastre". Iar eu nu sînt de acord cu acest punct de vedere: căci stabilirea acestui sistem dovedeşte indubitabil că în cursul naturii fiecare substanţă este cauza unică a tuturor acţiunilor ei şi că este scutită de orice influenţă fizică din partea oricărei alte substanţe, exceptînd obişnuitul concurs al lui Dumnezeu. Acest sistem arată că spontaneitatea noastră e adevărată, nu doar aparentă, cum o crezuse dl Wittichius. Din aceleaşi raţiuni şi dl Bayle susţine (cap. 170, p. 1132) că dac-ar exista un *fatum astrologicum,* acesta nu ar distruge libertatea, iar eu aş fi de aceeaşi părere dacă ea nu ar consta decît într-o spontaneitate aparentă.

301. Aşadar, spontaneitatea acţiunilor noastre nu mai poate fi pusă la îndoială, după cum a definit-o Aristotel, afirmînd că o acţiune este spontană cînd principiul ei se află în cel care acţionează: *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Astfel, acţiunile şi dorinţele noastre depind în întregime de noi. E drept că noi nu sîntem în mod direct stăpînii voinţei noastre, deşi noi îi sîntem cauza. Căci nu ne alegem dorinţele aşa cum ne alegem acţiunile prin dorinţele noastre. Totuşi, avem încă o anumită putere asupra voinţei, pentru că putem contribui indirect la a vrea altă dată ceea ce am vrea să vrem în prezent, ceea ce, la drept vorbind, nu este totuşi o *voliţie,* după cum arătam mai sus. Tocmai prin aceasta avem o influenţă specială şi evidentă chiar asupra acţiunilor şi dorinţelor noastre, dar care rezultă din spontaneitatea asociată inteligenţei.

302. Pînă aici am explicat cele două condiţii ale libertăţii despre care a vorbit Aristotel, anume spontaneitatea şi inteligenţa, care se reunesc doar în noi, în actul judecării; în timp ce animalele nu îndeplinesc a doua condiţie. Scolasticii mai cer şi o a treia, pe care o numesc *indiferenţă.* Şi, într-adevăr, trebuie s-o admitem, dacă indiferenţa înseamnă la fel de mult precum contingenţa; căci, după cum notam mai sus, libertatea trebuie să excludă o necesitate absolută şi metafizică sau logică. Dar, după cum am explicat de mai multe ori, această indiferenţă, această contingenţă, această *non-necesitate,* dacă pot s-o numesc aşa, care este un atribut caracteristic al libertăţii, nu ne împiedică să avem înclinaţii mai puternice

spre poziţia pe care-o alegem şi nu pretinde cîtuşi de puţin să fim cu totul şi la fel de indiferenţi faţă de două poziţii opuse.

303. Nu accept deci indiferenţa decît într-un singur sens, care o face să semnifice acelaşi lucru cu contingenţa sau non-necesitatea. Dar, după cum am arătat nu o dată, nu admit o *indiferenţă de echilibru* şi nu cred că alegem vreodată cînd sîntem absolut indiferenţi. O asemenea alegere ar fi un fel de pură întîmplare, fără raţiune suficientă, aparentă sau ascunsă. Dar o asemenea întîmplare, o astfel de imprevizibilitate absolută şi reală este o himeră imposibil de găsit în natură. Toţi înţelepţii sînt de acord că hazardul este ceva aparent, ca şi norocul: înseamnă ignorarea cauzelor care-l generează. Însă dacă ar exista o astfel de indiferenţă vagă sau dacă am alege fără să existe nimic care să ne îndemne să alegem, hazardul ar fi ceva real, asemănător cu ceea ce se afla în această mică deviere a atomilor, producîndu-se fără motiv şi fără raţiune, în opinia lui Epicur, care o introdusese pentru a evita necesitatea, de care Cicero şi-a bătut joc pe bună dreptate[299].

304. În mintea lui Epicur, această deviere spontană avea o cauză finală, scopul său fiind de a ne elibera de destin; numai că ea nu poate avea o cauză eficientă în natura lucrurilor, fiind o himeră dintre cele mai imposibile. Însuşi dl Bayle o combate foarte bine, după cum vom dovedi imediat; totuşi, e uimitor că în alt loc pare a admite el însuşi ceva asemănător acestei pretinse devieri. Iată ce spune despre măgarul lui Buridan (*Dicţion.*, art. *Buridan*, cit. 13): „Cei care susţin liberul arbitru propriu-zis recunosc în om o putere de a se determina fie într-un sens, fie în celălalt, chiar şi atunci cînd motivele sînt perfect egale din partea celor două obiecte opuse. Căci ei pretind că sufletul poate spune, fără a avea altă raţiune decît aceea de a-şi folosi libertatea: îmi place mai mult asta decît cealaltă, măcar că nu văd nimic mai demn de alegerea mea în aceasta decît în cealaltă."

305. Toţi cei ce susţin un liber arbitru propriu-zis nu vor fi de aceeaşi părere cu dl Bayle în ceea ce priveşte această determinare venită dintr-o cauză nedeterminată. Sfîntul Augustin şi tomiştii apreciază că totul este determinat. Se observă că adversarii lor recurg şi ei la circumstanţe care contribuie la alegerea noastră. Experienţa nu favorizează deloc iluzia unei indiferenţe de echilibru şi putem utiliza aici raţionamentul folosit de dl Bayle însuşi împotriva modului în care cartezienii demonstrau libertatea prin sentimentul intens al independenţei noastre. Căci, în ciuda faptului că eu nu văd întotdeauna raţiunea unei înclinaţii ce mă face să aleg între două părţi care par egale, va exista mereu o impresie, deşi imperceptibilă, care ne determină. A vrea exclusiv să-ţi foloseşti libertatea nu are nimic specificator sau care să ne determine la alegerea unei părţi ori a alteia.

306. Dl Bayle continuă: „Există cel puţin două căi prin care omul se poate elibera din capcanele echilibrului. Una am amintit-o deja: e aceea de a se amăgi cu plăcuta închipuire că este stăpîn pe sine şi că nu depinde de obiecte." Dar această cale e una închisă: degeaba vrem să facem pe stăpînii la noi acasă, asta nu furnizează nimic determinant şi nu favorizează mai mult o parte decît cealaltă. Dl Bayle continuă: *Omul ar acţiona astfel: Vreau asta şi nu cealaltă, pentru că aşa îmi place mie.* Dar aceste cuvinte, *pentru că aşa îmi place mie, pentru că asta e plăcerea mea* conţin deja o predispoziţie spre obiectul care place.

307. Deci nu avem dreptul de a continua astfel: „Şi atunci ceea ce l-ar determina nu ar fi luat de la obiect, motivul nu ar fi extras decît din ideile oamenilor asupra propriilor lor perfecţiuni sau asupra facultăţilor lor naturale. Cealaltă cale este aceea a soartei sau a hazardului: zarurile ar hotărî." Această cale are o ieşire, dar nu merge la ţintă: căci nu face decît să modifice întrebarea, nu omul fiind aici cel care decide; sau dacă pretindem că omul decide întotdeauna în voia soartei, atunci omul însuşi nu se mai află în echilibru, întrucît nici soarta nu este astfel, iar omul este legat de ea. În natură există întotdeauna raţiuni care sînt cauza a ceea ce se întîmplă prin hazard sau prin soartă. Mă mir întru cîtva că un spirit atît de pătrunzător ca acela al dlui Bayle s-a lăsat într-atît înşelat aici. Am explicat altundeva adevăratul răspuns ce satisface sofismul lui Buridan; el constă în aceea că echilibrul perfect este imposibil, universul neputînd fi niciodată împărţit în jumătate, în aşa fel încît toate impresiile să fie echivalente de ambele părţi.

308. Să vedem ce spune în alt loc dl Bayle însuşi împotriva indiferenţei iluzorii sau absolut indefinite. În *De fato*, Cicero spusese că grecul Carneade găsise ceva mai subtil decît devierea atomilor, atribuind cauza unei pretinse indiferenţe absolut indefinite mişcărilor voluntare ale sufletelor, pentru că aceste mişcări nu au nevoie de o cauză externă, venind din natura noastră. Dar dl Bayle (*Dicţion.*, art. *Epicur*, p. 1143) ripostează pe bună dreptate că tot ceea ce vine de la natura unui lucru este determinat; aşadar determinarea se menţine, iar subterfugiul lui Carneade nu foloseşte la nimic.

309. În altă parte (*Réponse au provinc.*, cap. 90, l. 2, p. 219), el arată „că o libertate foarte îndepărtată de acest pretins echilibru este incomparabil mai avantajoasă. Prin aceasta înţeleg o libertate care urmează întotdeauna judecăţile spiritului şi care nu se poate opune obiectelor clar cunoscute ca fiind bune. Nu cunosc deloc oameni care să nu accepte că un adevăr cunoscut cu claritate necesită (mai curînd determină, nu numai dacă nu ne referim la o necesitate morală) consimţămîntul sufletului; experienţa ne învaţă acest lucru. Învăţăm mereu în şcoli că aşa cum adevărul este obiectul

intelectului, binele este obiectul voinței; și așa cum intelectul nu poate niciodată să afirme decît ceea ce i se arată sub aparența adevărului, voinței niciodată nu poate să-i placă decît ceea ce i se pare a fi bun. Nu credem niciodată falsul în calitate de fals și nici nu ne place niciodată răul în calitate de rău. În intelect există o determinare naturală spre adevăr în general și spre fiecare adevăr particular cunoscut cu claritate. În voință există o determinare naturală spre bine în general: de aici o serie de filosofi conchid că, de îndată ce un bine particular ne e cunoscut cu claritate, sîntem determinați în mod necesar să-l preferăm. Intelectul nu suspendă aceste acte decît atunci cînd obiectele se arată în mod neclar, în așa fel încît ne putem îndoi dacă sînt adevărate ori false; de unde mulți trag concluzia că voința nu rămîne în echilibru decît atunci cînd sufletul e nesigur dacă obiectul pe care i-l prezentăm reprezintă un bine pentru el; dar și că, de îndată ce el este sigur de răspunsul afirmativ, se leagă în mod necesar de acel obiect pînă ce alte judecăți ale spiritului îl determină în alt mod. Cei care explică în acest fel libertatea cred că găsesc un subiect amplu legat de merit și de vină, pentru că presupun că aceste judecăți ale spiritului provin din libera străduință a sufletului de a examina obiectele, de a le compara și de a le deosebi unele de altele. Să nu uităm că există oameni foarte savanți (ca Bellarmin[300], cartea 3, *De gratia et libero arbitrio*, c. 8 și 9, și Cameron, *In responsione ad epistolam viri docti, id est Episcopii*) care susțin, din rațiuni foarte stăruitoare, că voința urmează întotdeauna și în mod necesar ultimul act practic al intelectului."

310. Să facem cîteva observații asupra acestui discurs. O cunoaștere deosebit de clară a celui mai mare bine determină voința, dar nu în mod necesar propriu-zis. Trebuie să distingem întotdeauna între necesar și absolut cert sau infailibil, după cum am remarcat deja nu o dată, să deosebim necesitatea metafizică de necesitatea morală. Cred de asemenea că doar voința lui Dumnezeu urmează întotdeauna judecata intelectului; toate creaturile inteligente sînt supuse unor pasiuni sau cel puțin unor percepții care nu constau în întregime din ceea ce numesc idei *adecvate*. Și, deși în cei preafericiți aceste pasiuni tind întotdeauna spre adevăratul bine, în virtutea legilor naturii și ale sistemului lucrurilor prestabilite în raport cu ei, nu întotdeauna ei au o cunoaștere perfectă asupra acestora. Pentru ei există unii ca noi, care nu înțelegem rațiunea instinctelor. Îngerii și preafericiții sînt tot creaturi ca noi, în care există întotdeauna o anumită percepție confuză amestecată cu niște cunoștințe distincte. Suarez[301] a spus ceva asemănător în privința lor. El crede (*Tratat despre rugăciune*, cartea I, cap. 11) că Dumnezeu a rînduit lucrurile dinainte, în așa fel încît rugăciunile lor, cînd sînt

făcute cu o voinţă deplină, reuşesc întotdeauna: iată o probă de armonie prestabilită. În ceea ce ne priveşte, pe lîngă judecata intelectului, asupra căreia avem o cunoaştere precisă, se mai amestecă şi percepţiile confuze ale simţurilor, care generează pasiuni şi chiar înclinaţii nonsensibile de care nu ne dăm întotdeauna seama. Aceste mişcări traversează adesea judecata intelectului practic.

311. Cît despre paralela dintre legătura intelectului cu adevărul şi a voinţei cu binele, trebuie să ştim că o percepţie clară şi distinctă a unui adevăr conţine în sine în mod actual afirmarea acestui adevăr: intelectul este necesar-determinat prin aceasta. Dar indiferent ce percepţie avem asupra binelui, efortul de a acţiona conform judecăţii, care constituie, după părerea mea, esenţa voinţei, este diferit de ea: astfel, cum e nevoie de timp pentru a duce acest efort la îndeplinire, el poate fi suspendat şi chiar schimbat printr-o nouă percepţie sau înclinaţie care se pune de-a curmezişul, abate spiritul în altă direcţie şi îl determină uneori chiar să facă o judecată contrară. De aceea sufletul nostru are atîtea mijloace de a rezista la adevărul pe care-l cunoaşte şi de aceea există un traiect atît de mare de la minte la inimă, mai ales cînd intelectul nu acţionează, în mare măsură, decît prin gînduri confuze, puţin capabile să impresioneze, după cum am arătat în altă parte. Aşadar, legătura dintre judecată şi voinţă nu este atît de necesară pe cît s-ar putea crede.

312. Dl Bayle continuă foarte bine la p. 221: „A nu avea libertate de echilibru în raport cu binele în genere nu poate constitui un defect al sufletului omului; ar fi mai curînd o dezordine, o imperfecţiune extravagantă, dacă am putea spune cu adevărat: prea puţin contează dacă sînt fericit sau nefericit; nimic nu mă determină să iubesc binele mai curînd decît să-l urăsc, pot face în aceeaşi măsură şi una, şi alta. Or, dacă a fi determinat în ceea ce priveşte binele în genere este o calitate lăudabilă şi avantajoasă, a se găsi necesitatea fiecărui bine particular recunoscut în mod manifest drept binele nostru nu poate constitui un defect. Se pare chiar că este o consecinţă necesară aceea că dacă sufletul nu are libertate de indiferenţă în raport cu binele în general, el nu o poate avea nici în privinţa unui bine particular, în timp ce judecă în mod contradictoriu că acela ar fi un bine pentru el. Ce am gîndi despre un suflet care, formulînd această judecată, s-ar lăuda cu îndreptăţire că are tăria de a nu-i plăcea acest bine, ba chiar de a-l urî, şi care ar spune: ştiu clar că acesta este bine pentru mine, am toate cunoştinţele necesare asupra acestui subiect; totuşi nu doresc să-l iubesc, vreau să-l urăsc; hotărîrea mea este luată, o execut; nu pentru că m-ar obliga vreo raţiune (adică o altă raţiune decît cea bazată pe *acesta este binul meu plac*), dar mie îmi place să procedez aşa: ce am gîndi, spuneam, despre un astfel de suflet? Oare nu ni s-ar părea mai nefericit şi mai imperfect decît dacă n-ar avea această libertate de indiferenţă?"

313. „Numai că doctrina care supune voinţa actelor ultime ale intelectului dă o idee mai avantajoasă asupra stării sufletului, dar ea dovedeşte că e mai uşor să conduci omul spre fericire pe acea cale decît pe cea a indiferenţei, căci va fi suficient să-i luminăm mintea în privinţa adevăratelor lui interese şi tot atunci voinţa sa se va conforma judecăţilor pe care raţiunea le va fi pronunţat. Dar dacă va exista o libertate independentă de raţiune şi de calitatea clar cunoscută a obiectelor, omul va fi cel mai incorigibil dintre toate animalele şi niciodată nu vom putea fi siguri că îl vom face să ia hotărîrea bună. Toate sfaturile, toate raţionamentele din lume vor putea fi cu totul inutile; îl veţi instrui, îi veţi convinge spiritul, dar cu toate astea voinţa lui va face pe grozava şi va rămîne nemişcată ca o stîncă (Vergiliu, *Eneida*, cartea VI, v. 470):

> Non magis incoepto vulutum sermone movetur,
> Quam si dura silex aut stet Marpesia cautes*.

„O toană, un capriciu fără rost, o va face să se încăpăţîneze împotriva oricăror raţiuni; şi nu-i va plăcea să iubească binele cunoscut cu claritate, ci îi va plăcea să-l urască. Ce credeţi, domnule, că o asemenea facultate este cel mai bogat dar pe care Dumnezeu l-a putut face omului şi unicul instrument al fericirii noastre? Nu-i mai curînd un obstacol în calea fericirii noastre? Avem motive să ne lăudăm prin a spune: am dispreţuit toate judecăţile raţiunii mele şi am urmat o cu totul altă cale, numai după bunul meu plac? De cîte regrete n-am fi cuprinşi în acel caz, dacă hotărîrea luată s-ar dovedi dăunătoare? Aşadar, pentru oameni, o astfel de libertate ar fi mai curînd vătămătoare decît utilă, deoarece intelectul nu ar reprezenta suficient de bine toată bunătatea obiectelor pentru a-i anihila voinţei forţa respingerii. Pentru om ar fi deci infinit mai bine să fie determinat în mod necesar de judecata intelectului decît să-i permită voinţei să-şi suspende acţiunea, căci prin acest mijloc şi-ar atinge scopul mai uşor şi mai sigur."

314. Mai constat în legătură cu aceste discursuri că este foarte adevărat că o indefinită libertate de indiferenţă, care nu are nici o raţiune suficientă, ar fi la fel de dăunătoare şi chiar şocantă, pe cît de impracticabilă şi iluzorie. Individul care ar dori s-o folosească astfel sau cel puţin ca şi cum ar acţiona fără motiv ar trece în mod sigur drept un extravagant. Însă la fel de adevărat este că lucrul este imposibil cînd îl luăm în sensul strict al supoziţiei şi, de îndată ce dorim să dăm un exemplu, ne îndepărtăm şi dăm peste cazul omului care nu ia o hotărîre fără motiv, dar care se hotărăşte mai degrabă prin înclinaţie sau pasiune decît prin judecată. Căci imediat

---

* „Nu e mişcată la chip de-nceputele blînde cuvinte.
Stă ca de piatră, e parcă din stîncă de Paros tăiată" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 470, *ed.cit.*).

ce spunem: „Dispreţuiesc judecăţile raţiunii mele numai după bunul meu plac, pentru că aşa îmi place mie", este totuna cu a afirma: interesului îi prefer înclinaţia, iar utilităţii plăcerea.

315. E ca şi cum vreun om capricios, închipuindu-şi că este umilitor pentru el să urmeze sfatul prietenilor sau al servitorilor săi, ar prefera satisfacţia de a-i contrazice cu privire la folosul pe care ar putea să-l găsească în sfatul lor. Se poate totuşi întîmpla ca într-o problemă nu foarte importantă, chiar un înţelept să acţioneze dezordonat şi împotriva intereselor sale, pentru a-l contracara pe altul, care vrea să-l constrîngă ori să-l domine, sau pentru a-i zăpăci pe cei ce îi urmăresc demersurile. Uneori este bine să îl imităm pe Brutus ascunzîndu-şi gîndurile şi chiar să facem pe nebunii, aşa cum a procedat şi David dinaintea regelui filistenilor.

316. Dl Bayle adaugă încă multe lucruri frumoase pentru a arăta că a acţiona împotriva judecăţii intelectului ar fi o mare imperfecţiune. La p. 225, observă că pînă şi după molinişti *intelectul care îşi îndeplineşte bine datoria scoate în evidenţă ceea ce este cel-mai-bine.* El îl introduce pe Dumnezeu (cap. 91, p. 227), spunînd primilor noştri părinţi în grădina Edenului: „V-am dat facultatea de a judeca lucrurile, vă voi da instrucţiuni şi porunci; dar liberul arbitru pe care vi l-am insuflat este de o asemenea natură încît aveţi o putere egală (în funcţie de ocazie) de a-mi da ascultare sau nu. Veţi fi ispitiţi; dacă vă veţi folosi bine libertatea, veţi fi fericiţi, dacă o veţi întrebuinţa prost, veţi fi nefericiţi. Voi va trebui să decideţi dacă veţi dori să-mi cereţi ca pe o nouă graţie, fie să vă permit să folosiţi în exces libertatea, atunci cînd veţi lua o hotărîre, fie să vă împiedic. Gîndiţi-vă bine, vă dau douăzeci şi patru de ore... Oare nu înţelegeţi clar (adaugă dl Bayle) că raţiunea lor, care nu fusese încă întunecată de păcat, i-ar fi făcut să conchidă că trebuia să-i ceară lui Dumnezeu, ca pe o culme a favorurilor cu care acesta îi cinstise, să nu le îngăduie să se piardă prin folosirea nepotrivită a forţelor lor? Şi nu trebuie să recunoaştem că dacă Adam, făcînd o falsă chestiune de onoare din a se conduce el însuşi, ar fi refuzat îndrumarea divină ce i-ar fi pus fericirea în siguranţă, ar fi fost de fapt originalul tuturor Phaeton-ilor şi Icar-ilor? Ar fi fost aproape la fel de nelegiuit ca Aiax al lui Sofocle, cel care dorea să învingă fără ajutorul zeilor şi spunea că şi cei mai fricoşi şi-ar pune toţi duşmanii pe fugă cu un asemenea ajutor."

317. În cap. 80, dl Bayle mai arată şi că nu sîntem cu nimic mai fericiţi sau chiar că nu ne fălim mai mult de a fi primit ajutorul cerurilor decît de a fi datori să ne alegem singuri fericirea; şi dacă ni se pare nimerit să fi preferat unor raţiuni examinate cu chibzuinţă instinctul tumultuos care s-a trezit dintr-o dată, ne imaginăm bucuria noastră extraordinară, întrucît ne închipuim că ori Dumnezeu, ori îngerul nostru păzitor, ori cine ştie cine, ceva ce ne reprezentăm

sub numele vag de soartă, ne-a împins la aceasta. Într-adevăr, Sylla şi Cezar se lăudau mai mult cu soarta decît cu conduita lor. Păgînii, mai ales poeţii şi dintre ei în special Homer, îşi constrîngeau eroii prin impulsul divin. Eroul *Eneidei* nu merge decît sub îndrumarea unui zeu. Era un elogiu foarte subtil acela de a spune împăraţilor că ei învingeau şi prin soldaţi, dar şi prin zeii pe care îi împrumutau şi generalilor lor: *Te copias, te consilium et tuos praebente divos**, spune Horaţiu. Generalii luptau sub auspiciile împăraţilor, bazîndu-se parcă pe seama acestora, căci auspiciile nu aparţineau subalternilor. Se laudă că ar fi preferaţii cerurilor; preţuiesc mai mult fericirea decît îndemînarea. Nu există însă oameni care se cred mai fericiţi decît misticii, care îşi imaginează că stau nemişcaţi şi că Dumnezeu acţionează în ei.

318. De cealaltă parte, cum adaugă dl Bayle în cap. 83, un filosof stoic, care la orice asociază o necesitate fatală, este la fel de sensibil ca un alt om la plăcerea de a fi ales bine. Orice om cu judecată va considera că, departe de-a ne plăcea că am deliberat îndelung şi că am luat în final hotărîrea cea mai cinstită, este o satisfacţie extraordinară aceea de a ne convinge că sîntem atît de întăriţi în iubirea noastră pentru virtute, încît n-am pregeta nici o clipă să respingem o ispită. Un om căruia îi propunem să săvîrşească o faptă opusă datoriei, onoarei şi conştiinţei sale şi care răspunde pe loc că este incapabil de o asemenea crimă şi care, într-adevăr, se dovedeşte incapabil de ea e mult mai mulţumit de sine decît dacă ar cere un timp de gîndire şi dacă s-ar simţi şovăitor cîtva timp, neştiind ce hotărîre să ia. În multe situaţii, sîntem foarte necăjiţi pentru că nu putem lua o decizie şi am fi bucuroşi ca sfatul bun al unui prieten sau vreun ajutor din cer să ne îndemne să facem alegerea bună. Toate acestea ne arată avantajul unei judecăţi determinate asupra acestei indiferenţe vagi care ne lasă în incertitudine. Dar, în sfîrşit, cred că am dovedit suficient că doar ignoranţa sau pasiunea ne pot ţine în nehotărîre şi că tocmai de aceea Dumnezeu nu e niciodată astfel. Cu cît ne apropiem mai mult de el, cu atît libertatea este perfectă şi se determină tot mai mult prin bine şi raţiune. Întotdeauna vom prefera firea unui Cato, despre care Velleius spunea că nu era în stare de nici o faptă necinstită, celei a unui om capabil să ezite.

319. Am fost bucuroşi să prezentăm şi să întărim raţionamentele dlui Bayle împotriva indiferenţei vagi, atît pentru a lămuri subiectul, cît şi pentru a-l confrunta cu el însuşi şi pentru a-i demonstra că nu trebuia să se plîngă cîtuşi de puţin de pretinsa necesitate impusă lui Dumnezeu de a alege cel-mai-binele posibil. Căci Dumnezeu va acţiona fie printr-o indiferenţă vagă şi la întîmplare, fie prin

* „Tu oferind averea, sfatul şi zeii tăi" (Horaţiu, *Ode*, IV, 14, 33-34).

capriciu sau prin vreo altă pasiune, fie, în sfîrşit, printr-o înclinaţie prevalentă a raţiunii ce-l poartă spre cel-mai-bine. Dar în Dumnezeu nu se pot produce pasiunile, care vin din percepţia confuză a unui bine care apare; iar indiferenţa vagă este ceva iluzoriu. Aşadar, numai raţiunea cea mai puternică poate determina alegerea lui Dumnezeu. O imperfecţiune a libertăţii noastre face ca noi să putem alege răul în locul binelui, un rău mai mare în locul unuia mai mic, cel mai mic bine în locul celui mai mare. Şi aceasta întrucît ne înşală manifestările binelui şi ale răului, în timp ce Dumnezeu este întotdeauna înclinat către adevăr şi către cel mai mare bine, adică spre adevăratul bine absolut, pe care nu are cum să nu îl cunoască.

320. Această falsă idee de libertate, formulată de cei care, nemulţumindu-se s-o dispenseze nu de constrîngere, ci de necesitatea însăşi, ar dori s-o dispenseze de certitudine şi determinare, adică de raţiune şi perfecţiune, nu a încetat să placă unor scolastici, oameni care se încurcă adesea în propriile lor subtilităţi şi confundă învelişul termenilor cu miezul lucrurilor. Ei concep cine ştie ce noţiune himerică din care îşi imaginează că trag foloase şi mai apoi încearcă să o menţină prin tertipuri. Indiferenţa totală este de aşa natură: a o pune de acord cu voinţa înseamnă a-i da un privilegiu asemănător celui pe care cîţiva cartezieni şi mistici îl găsesc în natura divină, acela de a putea face imposibilul, de a putea produce absurdităţi, de a putea face ca două propoziţii contradictorii să fie adevărate în acelaşi timp. A dori ca o determinare să provină dintr-o totală indiferenţă absolut nedeterminată înseamnă a dori ca ea să provină în mod firesc din nimic. Presupunem că Dumnezeu nu dă această determinare; deci ea nu-şi are originea nici în suflet, nici în corp şi nici în circumstanţe, întrucît se presupune că totul este nedeterminat. Şi totuşi iat-o apărînd şi existînd, fără a fi anunţată nicicum, fără ca nimic să se pregătească pentru ea, fără ca vreun înger sau Dumnezeu însuşi să poată vedea sau arăta cum există ea. Nu numai că răsare din nimic, ci răsare din sine însăşi. Această doctrină introduce ceva la fel de ridicol ca devierea spontană a atomilor lui Epicur, despre care am vorbit deja, şi care pretindea că unul dintre aceşti corpusculi mergînd în linie dreaptă se abătea brusc din drum şi fără nici un motiv, numai pentru că voinţa i-o poruncea. Şi reţineţi că el a recurs la aceasta doar pentru a salva această pretinsă libertate a indiferenţei totale, a cărei himeră pare a fi fost foarte veche şi despre care noi putem spune cu îndreptăţire: *Chimaera chimaeram parit**.

321. Iată cum a exprimat-o dl Marchetti[302] în a sa frumoasă traducere din Lucreţiu, în versuri italiene, căreia nu i s-a dat voie încă să fie tipărită (cartea 2):

---

* Himera naşte himere.

Ma ch'i principii poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa, e dall'antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; accio non segua
L'una causa dell'altra in infinito;
Onde han questa, dich'io, del fato sciolta
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove piu l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, ma solo
Quande e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il volero proprio, e quindi
Van poi scorrendi per le membra i moti*.

Este amuzant faptul că un om ca Epicur, după ce îi îndepărtase pe toţi zeii şi toate substanţele incorporale, şi-a putut închipui că voinţa, pe care el însuşi o compune din atomi, a putut avea influenţă asupra atomilor, întorcîndu-i din drum, fără să fie cu putinţă să spună cum.

322. Carneade, fără a ajunge pînă la atomi, a dorit mai întîi să găsească în sufletul omului raţiunea pretinsei indiferenţe vagi, luînd drept raţiune a lucrului tocmai cea căreia Epicur însuşi îi căuta o raţiune [303]. Carneade nu avea nimic de cîştigat, poate doar că înşela mai uşor pe oamenii neatenţi, transferînd absurditatea unui subiect, unde este prea manifestă, asupra altui subiect, unde este mai uşor să încurce lucrurile, adică de la corp la suflet, pentru că majoritatea filosofilor aveau noţiuni puţin distincte despre natura sufletului. Epicur, care îl vedea alcătuit din atomi, măcar avea dreptate să caute originea determinării sale în ceea ce considera a fi însăşi originea sufletului. De aceea, Cicero şi dl Bayle au greşit cînd l-au condamnat atîta şi cînd l-au cruţat, ba chiar l-au lăudat pe Carneade, care nu este mai puţin nesăbuit. Nu înţeleg cum dl Bayle, care era

* „Cine e însă în stare să vadă el însuşi vreodată / Că nicidecum nu s-abate un corp de la linia-i dreaptă? / Dacă,-n sfîrşit, totdeauna mişcările-s înlănţuite / Şi-n rînduială anume ia naştere una din alta, / Dacă atomii nu dau prin abateri mărunte pornire / Unor mişcări oarecare ce frîng legiuirile soartei, / Astfel că nu mai urmează din cauză cauză pururi, / Cum de avem pe pămînt o viaţă deplin neatîrnată / Şi, zic, de unde puterea cea smulsă din lanţul urstei, / Care ne-ndreaptă pe toţi orişiunde voinţei îi place? / Cum de, apoi, ne schimbăm şi mişcările fără să ţinem / Seamă de loc şi de timp, ci numai de-a gîndului voie? / Orice-ndoială departe, voinţa-i în astfel de fapte / Cauza primă, prin ea răspîndită-i mişcarea în membre." (Lucreţiu, *Poemul naturii*, II, 249-262, trad. D. Murăraşu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981).

atît de clarvăzător, s-a lăsat într-atît păcălit de o absurditate mascată încît a ajuns s-o numească cel mai mare efort pe care l-a putut face mintea omenească asupra acestui subiect, ca şi cum sufletul, care este sediul raţiunii, ar fi mai capabil decît corpul să acţioneze fără a fi determinat de vreo raţiune ori de o cauză internă ori externă, sau ca şi cum marele principiu, conform căruia nimic nu se produce fără motiv, nu s-ar referi decît la corpuri.

323. E adevărat că forma sau sufletul are asupra materiei avantajul de a fi sursa acţiunii, avînd în sine principiul mişcării sau al schimbării; pe scurt, τὸ αὐτοκίνητον*, cum spune Platon. Materia, în schimb, este numai pasivă şi are nevoie să fie împinsă pentru a acţiona: *agitur ut agat.* Dar dacă sufletul este activ prin el însuşi (cum şi este de fapt), tocmai de aceea el nu este de la sine indiferent la acţiune, asemenea materiei, şi trebuie să găsească în sine un motiv de a se determina. Conform sistemului armoniei prestabilite, sufletul află în sine şi în natura lui ideală anterioară existenţei raţiunile determinărilor sale, fixate în funcţie de tot ceea ce îl va înconjura. Prin aceasta sufletul, în starea sa de posibilitate pură, era dintotdeauna determinat să acţioneze liber, aşa cum o va face atunci cînd va ajunge la existenţă.

324. Dl Bayle observă foarte bine că libertatea de indiferenţă, aşa cum trebuie s-o admitem, nu exclude cîtuşi de puţin înclinaţiile şi nu cere deloc echilibrul. El arată pe larg (*Rép. au provinc.*, cap. 139, p. 748 şi urm.) că sufletul poate fi comparat cu o balanţă, unde raţiunile şi înclinaţiile ţin loc de greutăţi. După el, putem explica ce se întîmplă în hotărîrile noastre prin ipoteza că voinţa omului este ca o balanţă aflată în repaos, cînd greutăţile de pe cele două talgere sînt egale, şi care se apleacă într-o parte ori alta, după cum un talger este mai încărcat decît celălalt. O raţiune nouă are o greutate mai mare, o idee nouă străluceşte mai puternic decît una veche, teama de o pedeapsă grea are cîştig de cauză asupra unei plăceri oarecare; cînd două pasiuni îşi dispută terenul, cea mai puternică rămîne stăpînă numai dacă cealaltă nu e susţinută de raţiune sau de o altă pasiune combinată. Cînd aruncăm mărfurile pentru a scăpa, acţiunea, numită în şcoli mixtă, este voluntară şi liberă; totuşi, iubirea pentru viaţă este fără îndoială mai puternică decît iubirea pentru bine. Necazul vine din amintirea bunurilor pierdute; şi ne este cu atît mai greu să ne hotărîm cu cît raţiunile opuse se apropie mai mult de egalitate, după cum vedem că balanţa se mişcă mai prompt cînd diferenţa dintre greutăţi este mai mare.

325. Totuşi, cum de foarte multe ori există mai multe hotărîri de luat, am putea compara sufletul nu cu o balanţă, ci cu o forţă care apasă în acelaşi timp în mai multe locuri, dar care nu acţionează

* „Ceea ce se mişcă prin sine însuşi" (Platon, *Phaidros*, 245 c).

decît acolo unde găseşte maximul de uşurinţă sau minimul de rezistenţă. De pildă, aerul prea tare comprimat într-un recipient de sticlă îl va sparge pentru a ieşi. El exercită o presiune puternică asupra fiecărei părţi, dar în final se concentrează asupra celei mai slabe. La fel şi înclinaţiile sufletului dau peste tot ceea ce este bun: acestea sînt voinţele antecedente; însă voinţa consecventă, care este rezultanta lor, se orientează spre ceea ce interesează cel mai mult.

326. Cu toate acestea, această prevalenţă a înclinaţiilor nu îl împiedică deloc pe om să fie stăpîn la el acasă, cu condiţia să ştie cum să-şi folosească puterea. Domeniul lui e cel al raţiunii: nu are decît să se pregătească din vreme să reziste pasiunilor şi va fi în stare să oprească impetuozitatea celor mai dezlănţuite dintre acestea. Să presupunem că Augustus, gata să dea ordinul ca Fabius Maximus să fie omorît, aplică, după obicei, sfatul pe care i-l dăduse un filosof, anume să spună tot alfabetul grec înainte de a acţiona cuprins de furie [304]; această reflecţie va fi în măsură să salveze viaţa lui Fabius şi gloria lui Augustus. Dar fără o meditaţie binevenită, pe care de multe ori o datorăm unei bunătăţi divine cu totul speciale, sau fără vreo iscusinţă căpătată dinainte, ca aceea a lui Augustus, capabilă de a ne determina să medităm mulţumitor la timpul şi locul potrivit, pasiunea va avea cîştig de cauză în faţa raţiunii. Vizitiul este stăpînul cailor, dacă îi conduce aşa cum trebuie şi cum poate; însă în unele situaţii îşi neglijează datoria şi atunci va trebui să lase o vreme hăţurile:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas*.

327. Să recunoaştem că în noi există întotdeauna suficientă putere asupra voinţei, numai că nu ne dăm întotdeauna seama s-o folosim. Asta dovedeşte, după cum am remarcat de mai multe ori, că puterea sufletului asupra înclinaţiilor sale nu poate fi exercitată decît într-o manieră indirectă, cam aşa cum Bellarmin [305] dorea ca papii să aibă dreptul asupra bunurilor pămînteşti ale regilor. La drept vorbind, acţiunile externe care nu ne depăşesc puterile depind în mod absolut de voinţa noastră; dar voliţiunile noastre nu depind de voinţă decît prin anumite subterfugii iscusite care ne dau posibilitatea de a ne suspenda hotărîrile ori de a le schimba. Sîntem stăpîni la noi acasă, dar nu aşa cum Dumnezeu este stăpîn al lumii, ci după cum un prinţ înţelept este astfel în ţara sa ori cum un bun tată de familie este în faţa slujitorilor săi. Uneori dl Bayle judecă altfel, de parcă am avea nevoie de o putere absolută independentă de raţiuni şi de mijloace pentru a ne putea lăuda cu un liber arbitru. Dar nici Dumnezeu însuşi nu o are şi nici nu trebuie să o aibă în

* „Dus e de cai cărucerul, nici ştie-mai carul de frîie" (Vergiliu, *Georgice*, I, 513, *ed.cit.*).

acest sens în raport cu voința; el nu-și poate schimba natura și nici nu poate acționa altfel decît ordonat; așa încît cum s-ar putea transforma omul dintr-o dată? Am spus-o deja, domeniul lui Dumnezeu, domeniul înțeleptului, este cel al rațiunii. Numai Dumnezeu are întotdeauna cele mai dezirabile dorințe, prin urmare nu are nevoie de puterea de a le schimba.

328. Dacă sufletul își este sieși stăpîn, notează dl Bayle la p. 753, nu are decît să vrea, iar amărăciunea și chinul ce însoțesc izbînda asupra pasiunilor se vor risipi imediat. În acest scop, ar fi suficient, după părerea lui, ca sufletul să manifeste indiferență față de obiectele pasiunilor (p. 758). Și atunci de ce oamenii nu-și dau singuri această indiferență, spune el, dacă sînt propriii lor stăpîni? Dar această obiecție este exact ca și cum aș întreba: de ce un tată de familie nu-și dă singur aur cînd are nevoie? Îl poate dobîndi, dar numai prin pricepere, și nu ca pe timpul zînelor ori al regelui Midas, printr-o simplă poruncă a voinței ori printr-o atingere. Pentru a-ți oferi singur tot ce dorești nu ar fi suficient să fii stăpîn la tine acasă, ar trebui să fii stăpînul tuturor lucrurilor, căci nu le ai pe toate. Lucrînd asupra sinelui, trebuie să procedezi ca și cum ai lucra asupra unui alt lucru: trebuie să cunoști alcătuirea și calitățile obiectului, pentru a-ți adapta operațiile după el. Așadar, nu ne îndreptăm și nu dobîndim o voință mai bună într-o clipă și printr-un simplu act al voinței.

329. Se cade totuși să remarcăm că necazurile și chinurile ce însoțesc izbînda asupra pasiunilor se schimbă pentru unii în plăcere, prin mulțumirea pe care-o află în sentimentul intens al forței spiritului lor și al grației divine. Asceții și adevărații mistici ne pot vorbi despre aceasta din experiență, chiar și un filosof adevărat ar putea spune cîte ceva. Această fericită stare poate fi atinsă, și acesta este unul dintre principalele mijloace de care sufletul se poate folosi pentru a-și întări stăpînirea.

330. Dacă scotiștii și moliniștii[306] par a favoriza *indiferența vagă* (par, spuneam, deoarece mă îndoiesc că o fac într-adevăr, după ce au cunoscut-o bine), tomiștii și augustinienii sînt pentru predeterminare; căci e nevoie în mod necesar de una ori de cealaltă. Toma d'Aquino este un autor care are obiceiul să meargă la sigur; iar subtilul Scottus, căutînd să-l contrazică, uneori mai mult încurcă lucrurile decît le lămurește. Tomiștii își urmează în general magistrul și nu admit că sufletul se determină fără contribuția vreunei predeterminări. Dar predeterminarea noilor tomiști poate nu e tocmai aceea de care avem noi nevoie. Durand de Saint-Pourçain[307], care se ținea adesea deoparte, fiind împotriva concursului special al lui Dumnezeu, a susținut și el o anumită predeterminare; și a considerat că, în starea sufletului și a ceea ce-l înconjoară, Dumnezeu vede rațiunea determinărilor sale.

331. În această privinţă, vechii stoici au fost aproape de aceeaşi părere cu tomiştii; s-au pronunţat atît în favoarea determinării, cît şi împotriva necesităţii, deşi li s-a reproşat că făceau totul necesar. În *De fato*[308], Cicero spune că Democrit, Heraclit, Empedocle şi Aristotel au crezut că destinul aducea cu sine o necesitate; că alţii s-au opus acestei idei (probabil se referă la Epicur şi la academicieni) şi că Chrysippos a căutat o cale de mijloc. Cred că Cicero se înşală în privinţa lui Aristotel, care a recunoscut foarte bine contingenţa şi libertatea şi a mers chiar prea departe, spunînd (din nebăgare de seamă, am impresia) că propoziţiile despre viitorii contingenţi nu au nici un adevăr determinat. De aceea a şi fost pe bună dreptate abandonat de majoritatea scolasticilor. Însuşi Cleanthes, magistrul lui Chrysippos, deşi s-a pronunţat în favoarea adevărului determinat al evenimentelor viitoare, îi nega necesitatea. Dacă scolasticii, atît de convinşi de această determinare a viitorilor contingenţi (cum erau, de pildă, Părinţii din Coimbra[309], autori ai unui celebru curs de filosofie), ar fi văzut legătura între lucruri aşa cum o afirmă sistemul armoniei generale, ar fi judecat că certitudinea prealabilă sau determinarea adevărurilor viitoare nu poate fi acceptată fără a admite şi o predeterminare a lucrului atît în cauzele, cît şi în raţiunile sale.

332. Cicero a încercat să ne explice calea de mijloc a lui Chrysippos; dar Justus Lipsius[310], în filosofia lui stoică, a remarcat că pasajul din Cicero era trunchiat şi că Aulus Gellius a conservat întregul raţionament al filosofului stoic (*Nopţile attice*, cartea 6, c. 2). Iată-l pe scurt: destinul reprezintă conexiunea inevitabilă şi eternă a tuturor evenimentelor. La aceasta se răspunde că de aici rezultă că actele voinţei ar fi necesare; şi că criminalii, obligaţi fiind, nu trebuie deloc pedepsiţi. Chrysippos răspunde că răul vine din prima constituire a sufletelor, ce reprezintă o parte din înlănţuirea fatală; că sufletele care sînt bine făcute de la natură rezistă mai mult la impresiunile cauzelor externe; însă acelea ale căror defecte naturale nu au fost îndreptate prin disciplină se lasă pervertite. După Cicero[311], el distinge în continuare cauzele principale şi cauzele secundare, folosindu-se de comparaţia cu un cilindru ale cărui mobilitate şi viteză sau uşurinţă în mişcare se datorează în principal formei sale; pe cînd dacă ar fi noduros, ar fi frînat. Totuşi, el are nevoie să fie împins: la fel, sufletul are nevoie să fie solicitat prin obiectele simţurilor şi primeşte această impresiune în funcţie de alcătuirea sa.

333. Cicero consideră că Chrysippos se încurcă într-atît încît, de voie, de nevoie, confirmă necesitatea destinului. Dl Bayle este aproape de aceeaşi părere (*Dicţion.*, art. *Chrysippos*, litera H). El spune că acest filosof nu iese din încurcătură, întrucît cilindrul este neted sau noduros, după cum l-a făcut muncitorul; şi că astfel

Dumnezeu, providența, destinul vor fi cauzele răului într-o manieră care îl va face necesar. Justus Lipsius răspunde că, după stoici, răul vine de la materie; în opinia mea, e ca și cum ar fi spus că piatra prelucrată de muncitor a fost odinioară prea grosolană și colțuroasă pentru a scoate din ea un cilindru bun. Împotriva lui Chrysippos, dl Bayle citează fragmente din Iunomaus[312] și Diogenianus, pe care Eusebiu le-a păstrat în *Pregătirea evanghelică* (cartea 6, c. 7, 8), bazîndu-se în special pe combaterea lui Plutarh din cartea sa împotriva stoicilor, redată la articolul *Paulicieni*, litera G. Dar această respingere nu înseamnă mare lucru. Plutarh pretinde că mai bine să-i refuzi lui Dumnezeu puterea, decît să-l lași să îngăduie relele; nu vrea deloc să accepte că răul poate sta în slujba unui bine mai mare. Noi însă am arătat deja că Dumnezeu nu încetează să fie atotputernic, deși el nu poate face ceva mai bun decît să producă cel-mai-binele, care include și îngăduirea răului; și am dovedit în repetate rînduri că ceea ce este un neajuns într-o parte luată separat poate folosi perfecțiunii întregului.

334. Chrysippos deja remarcase ceva, nu numai în cartea a IV-a din *Despre providență*, la Aulus Gellius (cartea 6, cap. 1), unde pretinde că răul folosește la cunoașterea binelui, raționament care aici nu este suficientă, ci și în *Despre natură*, cartea a II-a, cea relatată de Plutarh, unde se slujește de comparația cu o piesă de teatru, spunînd că există cîteodată în comedii locuri fără nici o valoare prin ele însele, ceea ce nu le împiedică să dea farmec întregului poem. El numește astfel de pasaje epigrame sau inscripții. Nu cunoaștem suficient natura comediei antice pentru a înțelege acest pasaj al lui Chrysippos; dar de vreme ce Plutarh este de acord cu el, avem motive să credem că această comparație nu era rea. În primul rînd, Plutarh răspunde că lumea nu-i ca o piesă de recreere. Răspunsul lui este însă greșit: comparația constă doar în aceea că o parte rea poate face întregul mai bun. În al doilea rînd, el răspunde că acel loc fără valoare nu-i decît o mică parte din comedie, în timp ce viața omenească abundă în rele. Nici acest răspuns nu-i valabil; căci trebuia să țină seama de faptul că noi nu cunoaștem decît o mică parte a universului.

335. Dar să ne întoarcem la cilindrul lui Chrysippos. El are dreptate să spună că viciul vine din alcătuirea originară a cîtorva spirite. I se obiectează că Dumnezeu le-a format, iar el nu putea să riposteze decît prin imperfecțiunea materiei, care nu i-a permis lui Dumnezeu să facă mai bine de-atît. Replica aceasta nu înseamnă nimic, pentru că materia în sine este indiferentă pentru toate formele și este făcută de Dumnezeu. Răul vine mai curînd din formele însele, dar din cele abstracte, adică din ideile pe care Dumnezeu nu le-a produs printr-un act al voinței sale, nu mai mult decît

numerele şi figurile sau, pe scurt, nu mai mult decît toate esenţele posibile pe care trebuie să le considerăm eterne şi necesare; căci ele se află în regiunea ideală a posibililor, adică în intelectul divin. Aşadar, Dumnezeu nu este creatorul esenţelor atît cît acestea nu sînt decît posibilităţi; însă nu există nimic actual, căruia să nu-i fi hotărît şi să nu-i fi dat existenţa. A îngăduit răul pentru că este cuprins în cel mai bun plan care se află în regiunea posibililor şi pe care înţelepciunea divină nu putea să nu-l aleagă. Această noţiune corespunde atît înţelepciunii, cît şi bunătăţii şi puterii lui Dumnezeu şi nu încetează totuşi să dea ocazia pătrunderii răului. Dumnezeu dă creaturilor atîta perfecţiune cîtă poate primi universul. Împingem cilindrul, dar asperităţile suprafeţei limitează promptitudinea mişcărilor sale. Comparaţia lui Chrysippos nu este foarte diferită de a noastră, cea referitoare la barca încărcată pe care curenţii o împing, dar cu atît mai încet cu cît încărcătura este mai mare. Ambele comparaţii tind către acelaşi scop; ceea ce demonstrează că dacă ne-am informa suficient asupra opiniilor filosofilor din vechime, am găsi în ele mai mult adevăr decît s-ar putea crede.

336. Însuşi dl Bayle laudă pasajul din Chrysippos (articolul *Chrysippos*, litera T) reluat de Aulus Gellius în acelaşi loc, unde filosoful pretinde că răul a venit prin concomitenţă. Ideea se lămureşte şi prin sistemul nostru; căci noi am arătat că răul pe care Dumnezeu l-a îngăduit nu era un obiect al voinţei sale, ca scop ori mijloc, ci doar ca o condiţie, întrucît el trebuia să fie cuprins în binele cel mai mare. Totuşi trebuie să recunoaştem că cilindrul lui Chrysippos nu răspunde la obiecţia necesităţii. În primul rînd, trebuia să adauge că unii posibili există prin alegerea liberă a lui Dumnezeu; şi în al doilea rînd, că creaturile raţionale acţionează şi ele în mod liber, în conformitate cu natura lor originară, ce se afla deja în ideile eterne şi, în sfîrşit, că motivul binelui înclină voinţa fără a o determina în mod necesar.

337. Avantajul libertăţii din creatură este, fără îndoială, eminamente în Dumnezeu; dar trebuie să-nţelegem aceasta atît timp cît este cu adevărat un avantaj, atît timp cît nu presupune nici o imperfecţiune. Căci posibilitatea de a se înşela şi de a se rătăci este un dezavantaj, pe cînd aceea de a-ţi stăpîni pasiunile este într-adevăr un avantaj, dar care presupune o imperfecţiune, adică pasiunea însăşi, de care Dumnezeu este incapabil. Scottus a avut dreptate cînd a spus că dacă Dumnezeu n-ar fi liber şi scutit de necesitate, nici o creatură n-ar fi astfel. Dar Dumnezeu nu este capabil de a fi nedeterminat în nici o privinţă: el nu ar putea ignora ceva, nu s-ar putea îndoi, nu şi-ar putea suspenda judecata; voinţa lui e întotdeauna nestrămutată şi n-ar putea fi astfel decît prin binele cel mai mare. Niciodată Dumnezeu nu ar putea avea o voinţă particulară

primară, adică independentă de legile ori de voinţele generale, căci ar fi nesăbuită. Dumnezeu nu s-ar fi putut hotărî în privinţa lui Adam, Petru, Iuda ori a oricărui alt individ fără a fi existat o raţiune a acestei hotărîri, iar raţiunea duce în mod necesar la un enunţ general. Înţeleptul acţionează întotdeauna după *principii*; el acţionează întotdeauna după *regiuli*, niciodată după *excepţii*, decît atunci cînd regulile rivalizează între ele prin tendinţe contrare şi cea mai puternică cîştigă. Altminteri, ori ele se vor stînjeni reciproc, ori va rezulta o a treia cale; şi în toate aceste cazuri o regulă serveşte alteia drept excepţie, fără ca vreodată să existe *excepţii originare* în preajma celui care acţionează mereu în mod regulat.

338. Dacă unii oameni cred că alecţiunea şi damnarea se fac din partea lui Dumnezeu printr-o putere absolută despotică, nu doar fără o raţiune vădită, ci într-adevăr fără nici o raţiune, nici măcar ascunsă, atunci ei susţin o idee care distruge atît natura lucrurilor, cît şi perfecţiunile divine. Un asemenea decret *absolut în mod absolut*, ca să spunem aşa, ar fi sigur insuportabil; însă Luther şi Calvin au fost departe de aşa ceva: primul speră că viaţa viitoare ne va face să înţelegem raţiunile juste ale alegerii lui Dumnezeu, iar cel de-al doilea ne asigură în mod expres că aceste raţiuni sînt juste şi sfinte, deşi ne sînt necunoscute. Am citat deja în acest sens tratatul lui Calvin despre predestinare; iată propriile lui cuvinte: „Înainte de căderea lui Adam, Dumnezeu chibzuise ce avea de făcut, şi aceasta din motive care ne sînt ascunse... Rezultă deci că el a avut cauze juste pentru a osîndi o parte a oamenilor, numai că nouă ne sînt necunoscute."

339. Adevărul conform căruia tot ceea face Dumnezeu este raţional şi nu ar putea fi făcut mai bine surprinde, la început, pe orice om cu bun simţ şi îi smulge, dacă putem spune aşa, aprobarea. Şi totuşi, chiar şi pentru cei mai subtili filosofi este o fatalitate ca în toiul disputelor să contrazică fără să vrea primele principii ale bunului simţ, ascunse sub termeni care le fac de nerecunoscut. Am văzut mai sus că şi eminentul domn Bayle, cu tot spiritul lui pătrunzător, n-a ezitat să combată şi el principiul amintit, care reprezintă o urmare certă a perfecţiunii supreme a lui Dumnezeu. El a crezut că apără astfel cauza lui Dumnezeu şi îl scuteşte de o necesitate imaginară, lăsîndu-i libertatea de a alege din mai multe feluri de bine pe cel mai neînsemnat. Am vorbit deja despre dl Diroys [313] şi despre alţii care au subscris acestei ciudate opinii, mult prea răspîndită. Cei ce o susţin nu observă că e totuna cu a dori să menţii sau mai curînd să-i dai lui Dumnezeu o falsă libertate, anume libertatea de a acţiona în chip nesăbuit. Înseamnă a face lucrările lui pasibile de îndreptare şi a ne pune în imposibilitatea de a spune sau chiar de a spera că am mai putea spune ceva raţional despre îngăduirea răului.

340. Această ciudățenie a dăunat mult raționamentelor dlui Bayle și l-a lipsit de posibilitatea de a ieși cu bine din încurcătură. Faptul este evident și în raport cu legile domeniului naturii: le consideră arbitrare și indiferente și obiectează că Dumnezeu și-ar fi putut atinge mai bine scopul în domeniul grației dacă nu s-ar fi legat de aceste legi, dacă s-ar fi abținut mai des de la a le fi urmat sau chiar dacă ar fi făcut altele. Credea aceasta mai ales în privința legii uniunii corpului cu sufletul; căci este convins, asemenea cartezienilor moderni, că ideile calităților sensibile pe care Dumnezeu le dă sufletului, cu ocazia mișcărilor corpului, nu conțin nimic care să reprezinte respectivele mișcări ori care să le semene, astfel încît era pur arbitrar ca Dumnezeu să ne dea ideile de căldură, de frig, de lumină și altele pe care le experimentăm sau ca el să ne dea cu totul altele în aceeași împrejurare. De foarte multe ori am fost uimit că oameni atît de pricepuți au fost capabili să împărtășească păreri atît de puțin filosofice și atît de contrare maximelor fundamentale ale rațiunii; căci nimic nu marchează mai bine imperfecțiunea unei filosofii decît necesitatea în care se găsește filosoful de a recunoște că, după sistemul lui, se petrece ceva lipsit de rațiune, și acest lucru este valabil pentru devierea spontană a atomilor lui Epicur. Fie că Dumnezeu sau natura acționează; acțiunea va avea întotdeauna rațiunile ei. În operațiile naturii, aceste rațiuni vor depinde ori de adevărurile necesare, ori de legile pe care Dumnezeu le-a considerat cele mai raționale; cît despre operațiile lui Dumnezeu, ele vor depinde de alegerea supremei rațiuni care le face să acționeze.

341. Dl Régis[314], celebru cartezian, a susținut în a sa *Metafizică* (part. 2, cart. 2, c. 29) că facultățile pe care Dumnezeu le-a dat omului sînt cele mai admirabile din cîte putea da conform ordinii generale a naturii. „Dacă luăm, spune el, puterea lui Dumnezeu și natura omului în ele însele, este foarte ușor să ne imaginăm că Dumnezeu ar fi putut să-l facă pe om mai perfect; dar dacă vrem să considerăm omul nu în el însuși și separat de restul creaturilor, ci ca pe un membru al universului și o parte supusă legilor generale ale mișcării, vom fi obligați să recunoaștem că omul este atît de perfect pe cît a putut fi." El adaugă „că noi nu concepem ca Dumnezeu să fi putut folosi vreun alt mijloc mai nimerit decît durerea pentru a ne păstra corpul". Dl Régis are dreptate, în general, să spună că Dumnezeu nu ar putea face mai bine decît a făcut în raport cu întregul. Și deși există în cîteva locuri din univers, după toate aparențele, animale raționale mai perfecte decît omul, putem spune că Dumnezeu are dreptate să creeze tot felul de specii, unele mai perfecte decît celelalte. Poate că nu-i imposibil să existe pe undeva o specie de animale foarte asemănătoare omului, care să fie mai perfecte decît noi. Este posibil chiar ca genul uman să ajungă cu

timpul la o perfecţiune mai mare decît ne-o putem imagina în prezent. Astfel, legile mişcării nu-l împiedică pe om să fie mai perfect; însă locul pe care Dumnezeu i l-a atribuit omului în spaţiu şi timp îi limitează perfecţiunile primite.

342. Mă îndoiesc, de asemenea, o dată cu dl Bayle, că durerea este necesară pentru a-i preveni pe oameni asupra pericolului. Însă autorul merge prea departe (*Rép. au provinc.*, cap. 77, vol. 2, p. 104). El crede, se pare, că un sentiment de plăcere ar putea avea acelaşi efect şi că, pentru a-l împiedica pe un copil să se apropie prea mult de foc, Dumnezeu putea să-i dea nişte impresii de plăcere, pe măsură ce se îndepărta de acesta. Acest expedient nu pare cu adevărat practicabil cu privire la toate relele, dacă nu prin miracol: este mai în firea lucrurilor ca tot ceea ce ar pricinui un rău, dacă ar fi prea aproape, să producă şi un presentiment al răului, atunci cînd e ceva mai departe. Totuşi, admit că acest presentiment va putea fi ceva mai puţin decît durerea, cum de altfel este considerat de obicei. Astfel încît pare adevărat faptul că durerea nu-i cîtuşi de puţin necesară pentru a evita pericolul prezent; ea are îndeobşte mai degrabă rolul de pedeapsă pentru că ne-am cufundat efectiv în rău şi drept avertisment pentru a nu cădea din nou în el. În plus, există şi multe rele ce pricinuiesc durerea şi nu de noi depinde să le evităm. Şi cum o insuficienţă în corpul nostru este urmarea multor accidente care ni se pot întîmpla, era firesc ca această imperfecţiune a corpului să fie reprezentată în suflet prin sentimentul de imperfecţiune. Totuşi, n-aş vrea să răspund că în univers nu există animale a căror structură să nu fie suficient de vicleană pentru a le face să adauge acestei lipse un sentiment de indiferenţă, ca atunci cînd tăiem un membru cangrenat; sau chiar un sentiment de plăcere, ca şi cum n-am face decît să ne scărpinăm, întrucît imperfecţiunea care însoţeşte insuficienţa corpului ar putea da loc sentimentului unei perfecţiuni şi mai mari, care era suspendată sau oprită prin continuitatea pe care-o facem să înceteze; din acest punct de vedere, corpul ar fi ca o închisoare.

343. La fel, nimic nu se opune ca în univers să existe animale asemănătoare celui pe care Cyrano de Bergerac[315] l-a întîlnit pe soare; corpul acestui animal fiind un fel de fluid compus dintr-o infinitate de animale mici capabile să se aşeze conform dorinţelor animalului mare, care astfel se putea transforma într-o clipă, după cum avea chef, iar insuficienţa îi dăuna tot atît de puţin cît o vîslă îi dăunează oceanului. Dar, la urma urmelor, aceste animale nu sînt oameni, nu se află pe pămînt în vremea noastră, iar planul lui Dumnezeu nu a lipsit pămîntul de un animal raţional făcut din carne şi oase, a cărui structură presupune că e susceptibil de durere.

344. Dar dl Bayle ne opune încă un principiu: deja l-am amintit în treacăt. El consideră, se pare, că ideile pe care sufletul le concepe

în raport cu sentimentele corpului sînt arbitrare. Aşadar, Dumnezeu ar fi putut face astfel încît insuficienţa să ne fi oferit plăcerea. Susţine chiar că legile mişcării sînt în întregime arbitrare. „Aş vrea să ştiu, spune el în cap. 166, vol. 3, p. 1080, dacă Dumnezeu a stabilit printr-un act al libertăţii sale de indiferenţă legile generale ale transmiterii mişcărilor şi legile particulare ale uniunii sufletului uman cu un corp organizat. În acest caz, el putea să instituie cu totul alte legi şi să adopte un sistem ale cărui înlănţuiri să nu includă nici răul moral, nici răul fizic. Dar dacă răspundem că Dumnezeu a fost determinat în mod necesar de către înţelepciunea suverană să stabilească legile pe care le-a stabilit, iată întregul *fatum* al stoicilor. Înţelepciunea îi va fi marcat lui Dumnezeu drumul de la care îi va fi fost imposibil să se abată, cum îi va fi fost să se distrugă pe sine." Această obiecţie a fost deja combătută: căci faptul de a fi obligat să acţioneze conform regulilor înţelepciunii perfecte nu-i decît o necesitate morală, şi este întotdeauna o necesitate fericită.

345. De altfel, mi se pare că raţiunea ce îi face pe mulţi să creadă că legile mişcării sînt arbitrare vine din faptul că puţini oameni le-au examinat cum se cuvine. Acum se ştie că dl Descartes s-a înşelat mult stabilindu-le. Am arătat[316] în mod convingător că nu e posibilă conservarea aceleiaşi cantităţi de mişcare; dar consider că se conservă o aceeaşi cantitate de forţă, atît absolută, cît şi specifică şi relativă, totală şi parţială. Principiile mele care poartă această materie într-acolo unde poate ea merge n-au fost încă publicate în întregime. Le-am împărtăşit însă unor prieteni capabili să le judece, care le-au apreciat foarte mult şi au convins şi alte cîteva persoane cu o ştiinţă şi merite recunoscute. În acelaşi timp, am descoperit că legile mişcării ce se află efectiv în natură, fiind verificate prin experienţă, nu sînt la drept vorbind absolut demonstrabile, cum ar fi, de pildă, o propoziţie geometrică; dar nici nu trebuie să fie. Ele nu se nasc în întregime din principiul necesităţii, ci se nasc din principiul perfecţiunii şi al ordinii; ele sînt efectul alegerii şi perfecţiunii lui Dumnezeu. Pot demonstra legile acestea în mai multe moduri, dar de fiecare dată trebuie să presupun ceva care nu este de o necesitate absolut geometrică. Astfel încît aceste frumoase legi constituie o dovadă minunată a unei fiinţe inteligente şi libere, contra sistemului necesităţii absolute şi brute al lui Straton[317] sau al lui Spinoza.

346. Am descoperit că putem da seamă de aceste legi presupunînd că efectul şi cauza sînt întotdeauna egale în forţă sau, ceea ce este acelaşi lucru, că întotdeauna se conservă aceeaşi forţă; dar această axiomă a unei filosofii superioare nu ar putea fi demonstrată geometric. Putem folosi alte principii de o natură asemănătoare: de exemplu, principiul conform căruia acţiunea este întotdeauna egală cu reacţiunea, presupunînd în lucruri prezenţa unei aversiuni

față de schimbarea externă; acest principiu nu ar putea fi extras nici din întindere, nici din impenetrabilitate; și un alt principiu, conform căruia o mișcare simplă are aceleași proprietăți pe care le-ar putea avea o mișcare compusă ce-ar produce un același fenomen de translație. Aceste supoziții sînt foarte plauzibile și reușesc în mod fericit să explice legile mișcării; nimic mai *convenient*, cu atît mai mult cu cît ele sînt întîlnite împreună; dar nu găsim aici nici o necesitate absolută care să ne oblige să le admitem, așa cum sîntem obligați să admitem regulile logicii, ale aritmeticii și ale geometriei.

347. Avînd în vedere indiferența materiei la mișcare și la repaos, se pare că cel mai mare corp în repaos ar putea fi dus fără nici o rezistență de cel mai mic corp ce s-ar afla în mișcare; în această situație am avea de-a face cu o acțiune fără reacțiune și cu un efect mai mare decît cauza. De asemenea, nu există nici o necesitate de a spune despre mișcarea unei bile care se deplasează liber pe un plan orizontal neted și cu un anumit grad de viteză A că trebuie să aibă proprietățile pe care le-ar avea dacă s-ar deplasa mai puțin repede într-o barcă pusă ea însăși în mișcare în același sens cu restul vitezei, pentru a face ca bila, privită de pe mal, să avanseze cu același grad A. Căci chiar dacă prin intermediul bărcii obținem aceeași manifestare de direcție și de viteză, nu înseamnă că avem de-a face cu același lucru. Totuși, se întîmplă uneori ca efectele atingerilor bilelor din barcă, a căror mișcare, luată separat în fiecare și asociată celei a bărcii, să ia forma a ceea ce se face în afara bărcii, să producă efectele pe care aceleași bile le-ar genera și-n afara bărcii. Ceea ce este frumos, numai că nu ni se pare a fi absolut necesar. O mișcare în cele două laturi ale unui triunghi dreptunghic compune o mișcare în ipotenuză; dar de aici nu rezultă deloc că o bilă mișcată pe ipotenuză trebuie să aibă efectul a două bile de aceeași mărime ce s-ar deplasa pe cele două laturi; cu toate acestea, se-ntîmplă ca situația de mai sus să fie adevărată. Nu există nimic mai *convenient* decît acest eveniment, și Dumnezeu a ales legile care-l produc; dar nu vedem aici nici o necesitate geometrică. Dar tocmai această lipsă a necesității dezvăluie frumusețea legilor alese de Dumnezeu, legi în care se află adunate mai multe axiome desăvîrșite, fără ca noi să putem spune care din ele a fost stabilită mai întîi.

348. Am mai arătat că aici se observă și frumoasa *lege a continuului* pe care am pus-o poate primul în evidență și care-i un fel de piatră de încercare, căreia nu i-ar putea rezista regulile domnilor Descartes, Fabri[318], ale părintelui Pardies, ale părintelui Malebranche și ale altora; am demonstrat în parte acest lucru în *Nouvelles de la République des Lettres* a dlui Bayle. În virtutea acestei legi, trebuie să putem considera repausul drept o mișcare pe cale de a dispărea după ce s-a diminuat continuu; la fel și egalitatea, ca o inegalitate ce dispare

şi ea, cum s-ar întîmpla prin diminuarea continuă a celui mai mare dintre două corpuri inegale, cel mai mic păstrîndu-şi mărimea; în urma acestor consideraţii, trebuie ca regula generală a corpurilor inegale sau a corpurilor în mişcare să fie aplicabilă corpurilor egale sau unor corpuri din care unul este în repaus, ca unui caz particular al regulii. Lucrul este posibil în adevăratele legi ale mişcării, dar nu reuşeşte deloc în anumite legi inventate de dl Descartes şi de alţi cîţiva oameni pricepuţi care deja nu se mai înţeleg din acest motiv. De aceea cred că putem prezice că experienţa nu le va fi deloc favorabilă.

349. Observaţiile de mai sus arată că legile naturii care domină mişcările nu sînt nici absolut necesare, nici în întregime arbitrare. Calea de mijloc recomandabilă constă în aceea că ele reprezintă o alegere a celei mai perfecte înţelepciuni. Şi acest mare exemplu al legilor mişcării dovedeşte cel mai clar cu putinţă ce diferenţă există între cele trei cazuri: în primul rînd, o *necesitate absolută*, metafizică sau geometrică, pe care am putea s-o numim oarbă, depinzînd doar de cauze eficiente; în al doilea rînd, o *necesitate morală*, venind din libera alegere a înţelepciunii în raport cu cauzele finale; şi, în sfîrşit, în al treilea rînd, ceva absolut arbitrar, depinzînd de o indiferenţă de echilibru pe care ne-o imaginăm, însă fără a putea exista unde nu aflăm nici o raţiune suficientă, nici în cauza eficientă, nici în cea finală. În consecinţă, greşim confundînd fie ceea ce este *absolut necesar* cu ceea ce este *determinat de raţiunea cel-mai-binelui*; fie *libertatea care se determină prin raţiune* cu o *indiferenţă incertă*.

350. Este ceea ce răspunde exact şi dificultăţii dlui Bayle, care se teme că dacă Dumnezeu este întotdeauna determinat, natura s-ar putea lipsi de el şi ar putea obţine acelaşi efect, care îi este atribuit lui, prin necesitatea ordinii lucrurilor. Ar fi adevărat acest lucru dacă, de pildă, legile mişcării şi toate celelalte şi-ar avea originea într-o necesitate geometrică a cauzelor eficiente; dar se dovedeşte că, în ultimă analiză, sîntem obligaţi să recurgem la ceva care depinde de cauzele finale sau de *convenientia*. Tot aceasta dărîmă şi fundamentele celor mai specioşi naturalişti. Doctorul Johann-Joachim Becher [319], medic german, cunoscut prin cărţile sale de chimie, a făcut o rugăciune care a gîndit că-i va folosi. Ea începea astfel: *O sancta mater natura, aeternum rerum ordo**. Şi sfîrşea prin a spune că această natură trebuia să-i ierte lipsurile, întrucît ea însăşi le era cauza. Dar natura lucrurilor, considerată fără inteligenţă şi fără alegere, nu are nimic suficient de determinant. Dl Becher nu ţinea cont îndeajuns de faptul că autorul

* O, sfîntă maică natură, eternă ordine a lucrurilor.

lucrurilor (*natura naturans*) trebuie să fie bun şi înţelept; şi că noi putem fi răi fără ca el să fie complice la răutăţile noastre. Atunci cînd există un om rău, este necesar ca Dumnezeu să fi găsit în regiunea posibililor ideea unui astfel de om intrînd în înlănţuirea lucrurilor, a cărei alegere era cerută de cea mai mare perfecţiune a universului, unde cusururile şi păcatele nu sînt doar pedepsite, ci îndreptate cu folos, şi contribuie la binele cel mai mare.

351. Totuşi, dl Bayle a extins cam prea mult alegerea liberă a lui Dumnezeu; şi vorbind despre peripateticianul Straton (*Rép. au provincial*, cap. 180, p. 1239, vol. 3), care susţinea că toate au fost produse prin necesitatea unei naturi lipsite de inteligenţă, îşi închipuie că acest filosof, întrebat fiind de ce un arbore nu are tăria de a produce oase şi vene, ar fi întrebat, la rîndul lui, „de ce materia are exact trei dimensiuni, de ce nu i-ar fi fost suficiente două sau de ce nu are patru. Dacă i-am fi răspuns că nu poate avea nici mai mult, nici mai puţin de trei dimensiuni, el ne-ar fi întrebat care este cauza acestei imposibilităţi". Aceste cuvinte ne fac să credem că dl Bayle a bănuit că numărul dimensiunilor materiei depinde de alegerea lui Dumnezeu, după cum de el a depins să facă sau nu ca arborii să producă animale. La drept vorbind, ce ştim noi dacă nu există planete sau pămînturi situate în vreun colţ îndepărtat al universului, unde fabula gîştelor sălbatice din Scoţia[320] (păsări despre care se spune că se năşteau din copaci) este adevărată sau dacă nu sînt chiar ţări unde am putea spune:

> Populos umbrosa creavit
> Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno?*

Dar nu aşa stau lucrurile cu dimensiunile materiei: numărul lor ternar este determinat nu prin raţiunea cel-mai-binelui, ci dintr-o necesitate geometrică: întrucît geometrii au putut demonstra că nu există decît trei linii drepte perpendiculare între ele care se pot intersecta în acelaşi punct. Nu există nimic mai potrivit pentru a arăta diferenţa existentă între necesitatea morală, care este alegerea înţeleptului, şi necesitatea brută a lui Straton şi a spinoziştilor, care preferă să-i refuze lui Dumnezeu intelectul şi voinţa decît să ţină seama de diferenţa dintre raţiunea legilor mişcării şi raţiunea numărului ternar al dimensiunilor: prima constînd în alegerea cel-mai-binelui, iar a doua într-o necesitate geometrică şi oarbă.

352. După ce am vorbit despre legile corpurilor, adică despre regulile mişcării, să ne oprim la legile uniunii sufletului cu corpul, unde dl Bayle speră încă să găsească vreo indiferenţă vagă, ceva

---

* „Frasinul umbros a dat naştere / Plopilor şi din arinul roditor a căzut copilul (ca un fruct) verde?" (Statius, *Thebaida*, IV, 280-281).

absolut arbitrar. Iată cum vorbeşte despre aceasta în *Réponse aux questions d'un provincial*, cap. 84, p. 163, vol. 2: „Este dificil de răspuns dacă trupurile au vreo facultate naturală de a face bine sau rău sufletului omului. Dacă răspundem afirmativ, pătrundem într-un labirint dezlănţuit; pentru că atîta vreme cît sufletul omului este o substanţă imaterială, va trebui să spunem că mişcarea locală a anumitor corpuri este o cauză eficientă a gîndurilor unui spirit, ceea ce contravine celor mai evidente noţiuni pe care filosofia ni le furnizează. Dacă vom răspunde negativ, vom fi nevoiţi să recunoaştem că influenţa organelor asupra gîndurilor noastre nu depinde nici de calităţile interioare ale materiei, nici de legile mişcării, ci de o instituţie arbitrară a creatorului. Va trebui aşadar să admitem că a depins cu totul de libertatea lui Dumnezeu faptul de a lega anumite gînduri ale sufletului de anumite modificări, chiar după ce a fixat toate legile acţiunii corpurilor, unele asupra celorlalte. De unde rezultă că în univers nu există nici o porţiune de materie a cărei vecinătate să nu ne poată afecta decît atît cît binevoieşte Dumnezeu; şi, în consecinţă, pămîntul e la fel de capabil ca orice alt loc să fie adăpostul omului fericit... În sfîrşit, este evident că pentru a împiedica alegerile nepotrivite ale libertăţii, nu-i cîtuşi de puţin nevoie să mutăm omul de pe pămînt. Dumnezeu ar putea face pe pămînt, în privinţa tuturor actelor de voinţă, ceea ce a făcut cu privire la lucrările bune ale predestinaţilor, atunci cînd le fixează apariţia, fie prin graţii eficiente, fie prin graţii suficiente care, fără a aduce nici un prejudiciu libertăţii, sînt întotdeauna urmate de consimţămîntul sufletului. I-ar fi la fel de uşor să ne determine sufletele atît în cer cît şi pe pămînt să facă o bună alegere."

353. Sînt de acord cu dl Bayle că Dumnezeu putea să pună o asemenea ordine în corpurile şi sufletele de pe acest glob terestru, fie prin mijloace naturale, fie în mod miraculos, prin har, încît ar fi fost un paradis perpetuu şi o senzaţie anterioară stării celeste a preafericiţilor şi nimic nu contrazice existenţa unor pămînturi mai fericite decît al nostru; însă Dumnezeu a avut raţiuni temeinice pentru a dori ca al nostru să fie aşa cum este. Totuşi, pentru a demonstra că aici ar fi fost posibil un bine mai mare, dl Bayle nu avea deloc nevoie să recurgă la sistemul cauzelor ocazionale, plin de miracole şi de supoziţii, ai cărui autori înşişi recunosc că nu are nici un fel de raţiune; sînt două defecte ale sistemului, care îl îndepărtează cel mai mult de spiritul adevăratei filosofii. Mai întîi, avem motive să ne mirăm că dl Bayle nu şi-a adus deloc aminte de sistemul armoniei prestabilite, pe care-l examinase odinioară, atît de potrivit în această împrejurare. Dar cum în acest sistem totul este legat şi armonic, totul are raţiune şi nimic nu-i lăsat la voia întîmplării sau la îndrăzneaţa discreţie a indiferenţei simple şi totale;

se pare că asta nu-l avantajează nicicum pe dl Bayle, puţin informat aici asupra acestor diferenţe pe care, totuşi, le combătuse atît de bine cu alte ocazii. Căci el trecea cu uşurinţă de la alb la negru, nu cu intenţii rele sau împotriva conştiinţei sale, ci pentru că în spiritul său nu există încă nimic statornic în privinţa problemei în discuţie. Se mulţumea cu cele necesare pentru a-şi contracara adversarul la care se gîndea, scopul lui fiind doar acela de a-i pune pe filosofi în încurcătură şi de a ne arăta slăbiciunea raţiunii; cred că Arcesilaos[321] şi Carneade nu şi-au susţinut niciodată argumentele pro şi contra cu mai multă elocvenţă şi spirit. Dar, în sfîrşit, nu se cade să ne îndoim doar pentru a ne îndoi, trebuie ca îndoielile să ne servească drept trepte pentru a ajunge la adevăr. Asta îi spuneam adesea răposatului abate Foucher[322], ale cărui fragmente ne arată că intenţionase să facă pentru academicieni ceea ce Lipsius şi Scioppius făcuseră pentru stoici, dl Gassendi pentru Epicur şi ceea ce dl Dacier a început atît de bine să facă pentru Platon. Să nu reproşăm adevăraţilor filosofi ceea ce faimosul Casaubon[323] a răspuns celor care i-au arătat sala Sorbonei, spunîndu-i că acolo au avut loc secole de-a rîndul disputele filosofice: *şi la ce concluzie s-a ajuns?*, le-a spus el.

354. Dl Bayle continuă la p. 166: „E drept că de cînd au fost stabilite legile mişcării aşa cum le vedem noi în lume, este absolut necesar ca un ciocan ce loveşte o nucă să o spargă, ca o piatră ce cade pe piciorul unui om să-i provoace o contuzie ori vreo deplasare a părţilor. Dar iată tot ce poate urma acţiunii pietrei asupra corpului omenesc. Dacă doriţi ca, în afară de aceasta, ea să trezească şi un sentiment de durere, trebuie să presupunem stabilirea unui alt cod decît cel care fixează acţiunea şi reacţiunea corpurilor unele asupra celorlalte; trebuie, spun eu, să recurgem la un sistem particular al legilor uniunii sufletului cu anumite corpuri. Or, cum acest sistem nu este legat în mod necesar de celălalt, indiferenţa lui Dumnezeu nu încetează în raport cu unul, o dată cu alegerea celuilalt. El a combinat aşadar cele două sisteme cu o deplină libertate, ca pe două lucruri care nu-şi succed firesc unul altuia. Deci, printr-o instituire arbitrară, a ordonat el ca rănile corpului să stîrnească durerea în sufletul unit cu acesta. Numai de el a depins alegerea unui alt sistem al uniunii sufletului cu corpul: prin urmare, a putut alege unul, conform căruia rănile să nu provoace decît ideea remediului şi o dorinţă vie, dar plăcută, de a-l aplica. El a putut stabili ca toate corpurile care vor fi gata să spargă capul unui om sau să-i străpungă inima să trezească în el ideea puternică a pericolului, iar această idee să aibă drept urmare rapida mişcare a corpului în afara razei de acţiune a loviturii. Ceea ce s-ar fi făcut fără miracol, căci ar fi existat legi generale în această privinţă.

Sistemul pe care-l cunoaştem din experienţă ne învaţă că determinarea mişcării anumitor corpuri se schimbă în funcţie de dorinţele noastre. A fost deci cu putinţă să se realizeze o combinaţie a dorinţelor noastre şi a mişcării anumitor corpuri, prin care sucurile nutritive să se modifice în aşa fel încît dispunerea normală a organelor noastre să nu fie niciodată deranjată."

355. După cum se observă, dl Bayle crede că tot ceea ce se face prin legi generale se face fără miracol. Dar am arătat îndeajuns că dacă o lege nu se bazează pe raţiuni şi nu slujeşte la a explica evenimentul prin natura lucrurilor, atunci nu poate fi executată decît prin miracol. Ca şi cum, de pildă, dacă Dumnezeu ar fi poruncit că toate corpurile trebuie să se mişte în linie circulară, ar fi avut nevoie de miracole perpetue sau de mijlocirea îngerilor pentru a executa acest ordin; fiindcă el contravine naturii mişcării, unde corpul părăseşte în mod natural linia circulară pentru a urma linia dreaptă tangentă, dacă nu-l reţine nimic. În consecinţă, nu e suficient ca Dumnezeu să ordone exclusiv ca o rană să trezească un sentiment plăcut, mai trebuie să găsească şi mijloacele naturale pentru aceasta. Adevăratul mijloc prin care Dumnezeu face ca sufletul să aibă senzaţii asupra a ceea ce se petrece în corp vine din natura sufletului, care este reprezentativ pentru corpuri; şi dinainte făcut în aşa fel încît reprezentările care se vor naşte în el, unele din celelalte, printr-o înlănţuire naturală a gîndurilor, să răspundă schimbărilor corpurilor.

356. Reprezentarea are o legătură naturală cu ceea ce trebuie să fie reprezentat. Dacă Dumnezeu ar face să se reprezinte forma rotundă a unui corp prin ideea unui pătrat, ar fi o reprezentare puţin *convenientă*, căci în reprezentare ar exista unghiuri şi înălţimi, în timp ce în original toate ar fi egale şi uniforme. Adesea, reprezentarea suprimă ceva din obiecte cînd este imperfectă; dar nu ar putea adăuga nimic: aceasta ar face-o nu mai mult decît perfectă, ci falsă; în plus, suprimarea nu este niciodată totală în percepţiile noastre, iar în reprezentare, aşa confuză cum este, există mai multe decît vedem noi. Astfel, avem motive să apreciem că ideile de căldură, de frig, de culoare etc., nu fac nici ele altceva decît să reprezinte micile mişcări exercitate în organe atunci cînd simţim aceste calităţi, deşi multitudinea şi dimensiunea redusă a mişcărilor împiedică reprezentarea lor distinctă. Aproape ca atunci cînd ni se întîmplă să nu distingem galbenul şi albastrul care intră în reprezentare, la fel ca în compoziţia verdelui, cînd microscopul ne arată că ceea ce pare verde este compus din părţi galbene şi albastre.

357. E adevărat că acelaşi lucru poate fi diferit reprezentat, dar întotdeauna trebuie să existe o legătură exactă între reprezentare şi lucru şi, în consecinţă, între diferitele reprezentări ale aceluiaşi

lucru. Proiecţiile de perspectivă care, în cerc, revin la secţiunile conice, ne arată că acelaşi cerc poate fi reprezentat printr-o elipsă, printr-o parabolă, printr-o hiperbolă şi chiar printr-un alt cerc, o dreaptă ori un punct. Nimic mai diferit şi mai lipsit de asemănare decît aceste figuri; totuşi, există o legătură exactă de la fiecare punct la altul. De aceea, trebuie să recunoaştem că fiecare suflet îşi reprezintă universul conform punctului său de vedere, printr-un raport care îi este propriu; dar întotdeauna subzistă o armonie perfectă. Iar Dumnezeu, dorind ca întreruperea continuului unui corp să fie reprezentată printr-un sentiment agreabil în suflet, nu ar fi ezitat să facă în aşa fel încît chiar această întrerupere să fi folosit la vreo perfecţiune în corp, dîndu-i vreo nouă detaşare, ca atunci cînd scăpăm de o povară sau ne desprindem de ceva. Dar aceste tipuri de corpuri organizate, deşi posibile, nu se află pe globul nostru, neîndoielnic lipsit de o infinitate de invenţii pe care Dumnezeu le-a aplicat poate în altă parte. Este însă suficient faptul că, în ceea ce priveşte locul pe care pămîntul nostru îl ocupă în univers, nu putem face nimic mai bun decît a făcut Dumnezeu. El foloseşte cît mai bine posibil legile naturii pe care le-a stabilit şi, aşa cum a recunoscut şi dl Régis[324] în aceeaşi privinţă, „legile stabilite de Dumnezeu în natură sînt cele mai admirabile din cîte pot fi concepute".

358. Să adăugăm la acestea şi remarca din *Journal des Savants*, 16 martie 1705, pe care dl Bayle a inserat-o în cap. 162 din *Réponse à un provincial*, vol. 3, p. 1030. Este vorba despre un extras dintr-o carte modernă, deosebit de ingenioasă, despre originea răului[325], la care ne-am referit şi noi mai sus. Se spune: „că în ceea ce priveşte răul fizic, soluţia generală propusă de această carte constă în aceea că universul trebuie privit ca o lucrare compusă din diverse părţi ce alcătuiesc un întreg; că, potrivit legilor stabilite în natură, cîtorva părţi nu le-ar putea fi mai bine fără ca altora să le fie mai rău şi fără să rezulte un întreg sistem mai puţin perfect. Acest principiu, se spune, este bun; nu e însă şi suficient, dacă nu-i adăugăm nimic. De ce-a stabilit Dumnezeu legi din care apar atîtea inconveniente? vor întreba filosofii ceva mai exigenţi. N-a putut să stabilească altele, care să nu fie susceptibile de nici un defect? Şi, la o adică, de unde vine faptul că el şi-a prescris legi? de ce nu acţionează fără legi generale, conform atotputerniciei şi bunătăţii sale? Autorul nu a dus atît de departe dificultatea; şi asta nu pentru că, descurcîndu-i ideile, n-am găsi nici o soluţie; dar el nu a dezvoltat deloc acest subiect."

359. Îmi imaginez că autorul acestui pasaj, atunci cînd a crezut că dificultatea ar putea fi rezolvată, a avut în minte ceva asemănător principiilor mele. Şi dacă ar fi încercat să se explice asupra acestei chestiuni, ar fi răspuns, după toate aparenţele, ca dl Régis: că legile

stabilite de Dumnezeu sînt cele mai admirabile din cîte se puteau stabili; şi în acelaşi timp ar fi recunoscut că Dumnezeu nu putea să nu stabilească legile şi să nu urmeze regulile, pentru că legile şi regulile sînt cele care fac ordinea şi frumuseţea; că a acţiona fără reguli ar însemna a acţiona fără raţiune, şi tocmai pentru că Dumnezeu şi-a pus în acţiune întreaga-i bunătate, exercitarea atotputerniciei sale a fost conformă legilor înţelepciunii, pentru a obţine cel mai mult bine din cît se putea obţine; în sfîrşit, că existenţa anumitor inconveniente particulare care ne frapează este un semn cert că cel mai bun plan posibil nu permitea evitarea lor, ele slujind la săvîrşirea binelui total, raţionament cu care dl Bayle este de acord în mai multe privinţe.

360. Acum că am dovedit suficient de clar că totul se face prin raţiuni suficiente, n-ar trebui să mai existe nici o dificultate asupra temeiului preştiintei lui Dumnezeu; căci, deşi ele nu determină deloc în mod necesar, nu înseamnă că nu sînt certe şi nu duc la prevederea a ceea ce va fi. E adevărat că Dumnezeu vede dintr-o dată întreaga înlănţuire a acestui univers atunci cînd îl alege; şi că, astfel, el nu are nevoie de legătura de la cauze la efecte pentru a le prevedea pe cele din urmă. Dar înţelepciunea sa făcîndu-l să aleagă o înlănţuire perfect de bine legată nu are cum să nu vadă o parte a acestei înlănţuiri în cealaltă. Una din regulile sistemului meu al armoniei generale constă în aceea că *prezentul este plin de viitor*, iar cel care vede totul în ceea ce este vede ce va fi. Mai mult, am stabilit în chip convingător că Dumnezeu vede întregul univers în fiecare parte a lui, în virtutea perfectei conexiuni a lucrurilor. El este infinit mai pătrunzător decît Pitagora, care aprecia statura lui Hercule după măsura urmei piciorului acestuia[326]. Aşadar, nu trebuie să ne-ndoim că efectele nu succed cauzelor lor în mod determinat, în pofida contingenţei sau libertăţii, care nu încetează să subziste alături de certitudine sau determinare.

361. Durand de Saint-Pourçain[327], printre alţii, a remarcat foarte bine acest lucru, atunci cînd spune că viitorii contingenţi se văd în cauzele lor într-o manieră determinată, iar Dumnezeu, care ştie totul, văzînd tot ceea ce-ar putea să atragă voinţa sau să-i displacă, va vedea aici şi hotărîrea pe care aceasta trebuie s-o ia. Aş putea cita mulţi alţi autori care au spus acelaşi lucru, iar raţiunea nu permite să judecăm altfel. Şi dl Jaquelot insinuează (*Conform.*, p. 318 şi urm.), după cum observă dl Bayle (*Rép. au provinc.*, cap. 142, vol. 3, p. 769), că înclinaţiile inimii omeneşti şi cele ale circumstanţelor îl fac pe Dumnezeu să cunoască fără greş alegerea pe care o va face omul. Dl Bayle adaugă faptul că unii molinişti[328] spun acelaşi lucru, şi face trimitere la cei menţionaţi în *Suavis concordia* a lui Pierre de Saint-Joseph[329], pp. 579-580.

362. Cei care au confundat această determinare cu necesitatea au inventat nişte monştri pentru a-i combate. Pentru a evita un lucru raţional, pe care-l ascunseseră sub un chip hidos, ei au căzut în mari absurdităţi. Din teama de a nu fi obligaţi să admită o necesitate imaginară, sau cel puţin alta decît cea în discuţie, au admis ceva ce se întîmplă fără să existe nici o cauză, nici o raţiune; ceea ce echivalează cu ridicola deviere spontană a atomilor pe care Epicur o făcea să se producă fără nici un motiv. Cicero, în cartea despre divinaţie[330], a intuit foarte bine că dacă o cauză ar putea produce un efect pentru care ea să fie total indiferentă, ar fi un adevărat hazard, o soartă reală, un efectiv caz fortuit, deci care ar fi astfel nu doar în raport cu noi şi cu ignoranţa noastră, conform căreia am putea spune:

Sed te
Nos facimus, Fortuna, deam, coeloque locamus*,

ci chiar în raport cu Dumnezeu şi cu natura lucrurilor. În consecinţă, ar fi fost imposibil să prevedem evenimentele judecînd viitorul prin trecut. În acelaşi loc, el scrie cu îndreptăţire: „*Qui potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?***" Şi ceva mai încolo: „*Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud evenient: sin certe evenient, nulla fortuna est****": dacă viitorul este cert, atunci nu mai există întîmplare. Însă adaugă în chip foarte nepotrivit: „*Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est*****": un hazard există; deci evenimentele viitoare n-ar putea fi prevăzute. El trebuia să conchidă mai curînd că, evenimentele fiind predeterminate şi prevăzute, nu există hazard. Dar el vorbea atunci împotriva stoicilor de pe poziţia unui academician.

363. Stoicii extrăgeau deja din decretele lui Dumnezeu previziunea evenimentelor; căci, aşa cum spune Cicero în aceeaşi carte: „*Sequitur porro nihil deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituita******." Conform sistemului meu, Dumnezeu, văzînd lumea posibilă pe care a decis să o creeze, a prevăzut totul în ea; astfel încît

---

* „Te facem, Fortuna, zeiţă şi te plasăm în cer" (Juvenal, *Satire*, X, ultimul vers).

** „Cine poate prevedea că ceva se va întîmpla, dacă n-are nici o cauză, nici vreun semn că va fi?" (Cicero, *De divinatione*, II, VI, 17).

*** „Nimic nu este atît de opus raţiunii şi ordinii ca hazardul; astfel încît nu mi se pare că se cuvine ca zeul să ştie ce va surveni din întîmplare şi în mod fortuit. Dacă ştie, acest lucru se va întîmpla cu siguranţă; dar dacă se va întîmpla cu siguranţă, nu este nici un hazard" (*Ibidem*).

**** „Însă există hazard; deci nu este nici o preştiinţă a lucrurilor fortuite" (Cicero, *De divinatione*., II, VII, 18).

***** Urmează, deci, că zeii nu ignoră nimic, căci toate sînt orînduite de ei.

se poate spune că ştiinţa divină a viziunii nu se deosebeşte cîtuşi de puţin de ştiinţa inteligenţei simple decît prin aceea că adaugă acesteia cunoaşterea hotărîrii efective de a alege această înlănţuire de lucruri pe care simpla inteligenţă o făcea deja cunoscută, dar numai ca posibilă; tocmai această hotărîre face acum universul actual.

364. Aşadar, socinienii nu pot fi scuzaţi pentru faptul de a-i fi refuzat lui Dumnezeu ştiinţa certă a lucrurilor viitoare şi mai ales a viitoarelor hotărîri ale unei creaturi libere. Chiar dacă şi-ar fi imaginat că există o libertate de indiferenţă totală, astfel încît voinţa să poată alege fără motiv, astfel că efectul nu ar putea fi văzut în cauza sa (ceea ce este o mare absurditate), ei trebuiau totuşi să considere că Dumnezeu putuse totuşi prevedea acest eveniment în ideea de lume posibilă pe care hotărîse să o creeze. Însă ideea lor despre Dumnezeu este nedemnă de autorul lucrurilor şi nu reflectă priceperea şi spiritul pe care autorii acestei părţi le manifestă deseori în discuţii particulare. Autorul lucrării *Tableau du socinianisme* [331] nu greşeşte prea tare cînd spune că zeul socinienilor ar fi ignorant şi neputincios ca zeul lui Epicur, zilnic depăşit de evenimente, trăind de pe o zi pe alta, neştiind decît prin ipoteză ce anume vor dori oamenii.

365. Aici, dificultatea nu vine decît dintr-o falsă idee despre contingenţă şi libertate, din aceea că se credea în nevoia de indiferenţă totală sau de echilibru: lucru imaginar, în privinţa căruia nu există şi nu ar putea exista nici o idee şi nici un exemplu. După toate aparenţele, în tinereţe, în colegiul din La Flèche, dl Descartes a fost pătruns de aceasta, ceea ce l-a făcut să afirme (partea I, *Principes*, art. 41): „Gîndirea noastră este finită, iar ştiinţa şi atotputernicia lui Dumnezeu, prin care el nu numai că a cunoscut dintotdeauna tot ceea ce este sau poate fi, dar a şi vrut aceste lucruri, sînt infinite; ceea ce face ca noi să avem suficientă inteligenţă pentru a şti clar şi distinct că această putere şi această ştiinţă sînt în Dumnezeu, dar insuficientă pentru a înţelege atît de bine întinderea lor încît să putem şti în ce fel ele lasă acţiunile oamenilor în întregime libere şi indeterminate." Urmarea a fost deja citată mai sus. *În întregime libere*, este bine spus; dar strică totul adăugînd *în întregime indeterminate*. Nu avem nevoie de o ştiinţă infinită pentru a vedea că preştiinţa şi providenţa lui Dumnezeu lasă libertatea acţiunilor noastre, întrucît Dumnezeu le-a prevăzut în ideile sale, exact aşa cum sînt ele, anume libere. Şi cu toate că Lorenzo Valla [332], în *Dialog împotriva lui Boethius*, al cărui rezumat îl vom prezenta ceva mai încolo, încercînd să împace libertatea cu preştiinţa, nu îndrăzneşte să spere în împăcarea ei cu providenţa; totuşi, dificultatea nu este mai mare, pentru că decretul prin care această acţiune e adusă în existenţă nu-i schimbă natura mai mult decît simpla cunoaştere

pe care-o avem despre ea. Dar nu există ştiinţă, oricît de infinită, care să poată împăca ştiinţa şi providenţa lui Dumnezeu cu acţiunile unei cauze indeterminate, anume cu o fiinţă himerică şi imposibilă. Acţiunile voinţei sînt determinate în două feluri: prin preştiinţa sau providenţa lui Dumnezeu, dar şi prin dispoziţiile cauzei particulare apropiate, constînd în înclinaţiile sufletului. Dl Descartes era de partea tomiştilor în această privinţă; dar scria cu obişnuitele sale menajamente pentru a nu intra cumva în dispută cu alţi teologi.

366. Dl Bayle aminteşte (*Rép. au provinc.*, cap. 142, p. 804, vol. 3) că părintele Gibieuf[333], de la Oratoriu, a publicat în 1630 un tratat latin despre libertatea lui Dumnezeu şi a creaturii; că s-a protestat împotriva lui şi s-a publicat o culegere ce conţinea şaptezeci de contradicţii extrase din prima carte a lucrării sale; şi că, douăzeci de ani mai tîrziu, părintele Annat[334], confesorul regelui Franţei, i-a reproşat, în *De incoacta libertate* (ed. Rom., 1652, in-4°), tăcerea pe care cel dintîi o păstra încă. După toată vîlva congregaţiilor *de auxiliis*, cine-ar crede, adaugă dl Bayle, că tomiştii susţin idei referitoare la natura liberului arbitru în întregime opuse celor ale iezuiţilor? Totuşi, dacă luăm în considerare pasajele extrase de părintele Annat din operele tomiştilor incluse în cartea intitulată *Jansenius a thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, publicată la Paris în 1653, in-4°, n-am vedea în fond decît schimburi de cuvinte între cele două secte. Graţia eficientă prin ea însăşi a unora lasă liberului arbitru tot atîta putere de a rezista cît lasă graţiile corespunzătoare ale celorlalţi. Dl Bayle crede că am putea spune cam aceleaşi lucruri despre Jansenius însuşi. Era, spune el, un om priceput, foarte muncitor, cu un spirit sistematic. A lucrat douăzeci şi doi de ani la *Augustinus*. Unul din scopurile lui a fost să-i combată pe iezuiţi în privinţa dogmei liberului arbitru; cu toate acestea, nu s-a putut încă stabili dacă respinge sau adoptă libertatea de indiferenţă. Din lucrarea lui se pot extrage zeci de pasaje pro şi contra acestei idei, cum a dovedit-o însuşi părintele Annat în cartea sus-citată, *De incoacta libertate*. Este foarte uşor să stîrneşti confuzia asupra acestui subiect, remarcă dl Bayle în încheierea discursului său. Cît despre părintele Gibieuf, trebuie să recunoaştem că schimbă frecvent semnificaţia termenilor şi că, prin urmare, nu găseşte o rezolvare a problemei în ansamblu, deşi de multe ori spune lucruri bune.

367. Într-adevăr, cel mai adesea confuzia vine din echivocul termenilor şi din lipsa noastră de preocupare în a ne construi noţiuni distincte. De aici apar veşnicele contestaţii, de cele mai multe ori prost înţelese, în privinţa necesităţii şi contingenţei, a posibilului şi a imposibilului. Dar dacă vom înţelege că necesitatea şi posibilitatea, luate metafizic şi în mod riguros, depind numai de întrebarea dacă subiectul în sine sau opusul lui implică ori nu

contradicţia; dacă vom ţine cont că şi contingenţa se potriveşte foarte bine cu înclinaţiile sau cu raţiunile ce contribuie la a face voinţa să se determine; dacă vom şti să distingem cum se cuvine între necesitate şi determinare sau certitudine, între necesitatea metafizică – ce nu lasă loc nici unei alegeri, neprezentînd decît un singur obiect posibil – şi necesitatea morală – care îl obligă pe cel mai înţelept să aleagă cel-mai-binele; în sfîrşit, dacă ne vom elibera de himera indiferenţei totale, pe care n-am putea s-o întîlnim decît în cărţile filosofilor şi pe hîrtie (căci ei n-ar putea să conceapă în mintea lor o astfel de noţiune şi nici să-i demonstreze realitatea prin vreun exemplu luat din lucruri), vom ieşi cu uşurinţă dintr-un labirint în care spiritul omenesc a fost un nefericit Dedal şi care a pricinuit o infinitate de dezordini, atît în vremea anticilor, cît şi a modernilor, pînă la a-i duce pe oameni la ridicola eroare a sofismului leneş, ce nu diferă deloc de modul turcesc de a concepe destinul. Nu mă mir că, în profunzime, tomiştii şi iezuiţii, chiar moliniştii şi janseniştii se înţeleg între ei mai mult decît s-ar putea crede asupra acestui subiect. Un tomist sau chiar un jansenist înţelept se va mulţumi cu o determinare certă, fără a merge pînă la necesitate; şi dacă unul dintre ei va merge într-acolo, eroarea nu va fi poate decît în cuvînt. Un molinist înţelept se va mulţumi cu o indiferenţă opusă necesităţii, dar fără a exclude înclinaţiile prevalente.

368. Totuşi, aceste dificultăţi l-au frapat pe dl Bayle, el fiind mai înclinat să le pună în valoare decît să le rezolve, deşi probabil ar fi putut reuşi mai bine decît oricine altcineva, dacă ar fi vrut să-şi concentreze eforturile în această direcţie. Iată ce scrie în *Dicţionar* la articolul *Jansenius*, litera G, p. 1626: „Cineva a spus că problemele graţiei sînt asemenea unui ocean fără margini şi fără fund. Poate-ar fi fost mai potrivit să le fi comparat cu farul din Messina, unde sîntem mereu pîndiţi de primejdia de a da peste o stîncă cînd încercăm să evităm o alta:

> Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
> Obsidet...*

În cele din urmă, toate se reduc la următoarea întrebare: Adam a păcătuit în mod liber? Dacă răspundeţi că da, vi se va spune că, în consecinţă, căderea lui nu a fost prevăzută. Dacă răspundeţi că nu, vi se va spune că nu e cîtuşi de puţin vinovat. Veţi scrie sute de volume împotriva uneia ori celeilalte din aceste consecinţe şi totuşi veţi recunoaşte fie că previziunea absolut certă a unui eveniment contingent este o taină imposibil de conceput, fie că modul în care păcătuieşte o creatură, acţionînd fără libertate, este absolut de neînţeles."

---

* „Scila-i pe dreapta, la stînga Caribda cea neîmpăcată..." (Vergiliu, *Eneida*, III, 420-421, *ed.cit.*).

369. Ori mă înşel, ori cele două pretinse incomprehensibilităţi dispar cu totul prin soluţiile mele. Să dea Dumnezeu să fie la fel de uşor de răspuns la întrebarea cum trebuie vindecate frigurile şi cum trebuie evitate primejdiile celor două maladii cronice ce pot apărea, una nevindecînd deloc febra, cealaltă vindecînd-o incomplet. Cînd se pretinde că un eveniment liber nu ar putea fi prevăzut, se confundă libertatea cu indeterminarea sau cu indiferenţa totală şi de echilibru, iar cînd se susţine că lipsa de libertate l-ar împiedica pe om să fie vinovat, se înţelege o libertate scutită nu de determinare sau de certitudine, ci de necesitate şi constrîngere. Ceea ce demonstrează că dilema nu e bine formulată şi că între cele două obstacole există o largă cale de trecere. Vom răspunde aşadar că Adam a păcătuit în mod liber şi că Dumnezeu l-a văzut păcătuind în starea de Adam posibil, care a devenit actual, conform decretului permisiunii divine. E drept că Adam s-a decis să păcătuiască ca urmare a anumitor înclinaţii prevalente: numai că această decizie nu distruge nici contingenţa, nici libertatea; iar dacă hotărîrea certă de a păcătui există în om, nu înseamnă că îi este imposibil să nu păcătuiască (vorbind la modul absolut); şi, de vreme ce păcătuieşte, înseamnă că e vinovat şi merită pedeapsa; cu atît mai mult cu cît pedeapsa poate folosi, lui sau altora, pentru a contribui la a-i determina să nu mai păcătuiască şi altă dată: ca să nu mai vorbim de justiţia vindicativă, mergînd dincolo de îndreptare şi compensaţie şi în care nu există nimic afectat de prevederea certă a hotărîrilor contingente ale voinţei. Din contra, putem spune că pedepsele şi recompensele ar fi parţial inutile şi nu şi-ar atinge unul din principalele lor scopuri, anume îndreptarea, dacă nu ar putea contribui la a determina voinţa să acţioneze altă dată mai bine.

370. Dl Bayle continuă: „În ceea ce priveşte libertatea, nu există decît două căi de urmat: una este aceea de a spune că toate cauzele distincte ale sufletului care concură alături de el îi lasă puterea de a acţiona sau de a nu acţiona; cealaltă e aceea de a spune că ele îl determină în aşa fel să acţioneze, încît sufletul nu s-ar putea apăra. Prima poziţie aparţine moliniştilor, cealaltă tomiştilor, janseniştilor şi protestanţilor confesiunii de la Geneva. Totuşi, tomiştii au susţinut cu surle şi trîmbiţe că ei nu sînt jansenişti; iar aceştia din urmă au afirmat cu aceeaşi căldură că în privinţa libertăţii ei nu sînt calvinişti. Pe de altă parte, moliniştii au pretins că sfîntul Augustin nu are nimic comun cu jansenismul. Astfel, unii nedorind să recunoască faptul că au fost de acord cu oameni care treceau drept eretici, iar ceilalţi nedorind să accepte că se opuneau unui doctor sfînt ale cărui păreri au trecut întotdeauna drept ortodoxe, au dat dovadă de o adevărată virtuozitate" etc.

371. Cele două partide amintite aici de dl Bayle nu o exclud deloc pe cea de a treia, care va spune că determinarea sufletului

nu vine doar din concursul cauzelor distincte de suflet, ci şi din starea sufletului însuşi şi din înclinaţiile sale ce se îmbină cu impresiile simţurilor, accentuîndu-le sau micşorîndu-le. Or, toate cauzele interne şi externe luate împreună fac ca sufletul să se determine cu certitudine şi nu să se determine în mod necesar; căci faptul că sufletul s-ar determina altfel nu atrage după sine contradicţia; voinţa putînd fi înclinată, dar nu determinată în mod necesar. Nu pun deloc în discuţie diferenţa dintre jansenişti şi reformaţi asupra acestui punct. Poate că nu sînt întotdeauna de acord cu ei în privinţa lucrurilor şi a expresiilor folosite în cazul unui subiect unde adesea ne pierdem în subtilităţi stînjenitoare. Părintele Théophile Raynaud[335], în cartea intitulată *Calvinismus religio bestiarum*, a vrut să-i ironizeze pe dominicani fără a-i numi. De cealaltă parte, cei care îşi spuneau adepţii sfîntului Augustin le reproşau moliniştilor pelagianismul sau măcar semi-pelagianismul[336]. Cîteodată s-a exagerat de ambele părţi, fie luînd apărarea unei indiferenţe vagi şi dîndu-i omului prea mult, fie susţinînd *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam**, adică o determinare la rău în cei nebotezaţi, ca şi cum aceştia n-ar face decît să păcătuiască. În fond, eu cred că nu trebuie să le reproşăm decît adepţilor lui Hobbes şi Spinoza că distrug libertatea şi contingenţa; căci ei consideră că nu e posibil decît ceea ce se întîmplă şi trebuie să se-ntîmple printr-o necesitate brută şi geometrică. Hobbes făcea ca totul să fie material şi îl supunea doar legilor matematicii; nici Spinoza nu-i recunoştea lui Dumnezeu inteligenţa şi alegerea, lăsîndu-i o putere oarbă, din care toate emană cu necesitate. Teologii celor două partide protestante sînt la fel de zeloşi în a respinge o necesitate insuportabilă: şi cu toate că cei ce s-au alăturat sinodului de la Dordrecht[337] afirmă uneori că e suficient ca libertatea să fie scutită de constrîngere, se pare că necesitatea pe care i-o lasă totuşi nu e decît ipotetică sau ceea ce numim mai exact certitudine şi infailibilitate; astfel încît se dovedeşte că, de foarte multe ori, dificultăţile nu constau decît în terminologie. Acelaşi lucru îl spun şi despre jansenişti, deşi nu vreau deloc să-i scuz pe de-a-ntregul pe toţi aceşti oameni.

372. La cabaliştii evrei, *Malkut* sau domnia, ultimul Sephira[338], însemna că Dumnezeu stăpîneşte totul în chip absolut, dar blînd şi fără violenţă, în aşa fel încît omul crede că îşi urmează propria-i voinţă în timp ce o execută pe cea a lui Dumnezeu. Ei spuneau că păcatul lui Adam fusese *truncatio malcuth a caeteris plantis***, adică Adam întărise ultimul Sephira, făcîndu-şi sieşi o împărăţie în

* Determinarea unuia, însă după calitatea actului, nu în ce priveşte substanţa lui.

** Retezarea Malkut-ului celorlalte plante.

împărăţia lui Dumnezeu şi atribuindu-şi o libertate independentă de el. Dar căderea l-a învăţat că nu putea subzista prin el însuşi şi că oamenii aveau nevoie să fie înălţaţi din nou prin Mesia. Această doctrină poate căpăta un sens adecvat. Dar Spinoza, care pricepea cabala autorilor naţiei sale şi care spune (*Tratatul politic*, cap. 2, n. 6) că oamenii, concepînd libertatea aşa cum o concep, îşi construiesc o împărăţie în împărăţia lui Dumnezeu, a exagerat lucrurile. După Spinoza, împărăţia lui Dumnezeu nu este altceva decît împărăţia necesităţii, a unei necesităţi oarbe, ca la Straton, prin care totul emană din natura divină, fără să existe nici o alegere în Dumnezeu şi fără ca alegerea omului să-l scutească de necesitate. El mai adaugă că oamenii, pentru a-şi clădi aşa numitul *imperium in imperio**, îşi imaginau că sufletul lor este o producţie imediată a lui Dumnezeu, fără a putea fi produs prin cauze naturale; că sufletul avea o putere absolută de a se determina, ceea ce este contrar experienţei. Spinoza are dreptate să se opună unei puteri absolute de a se determina, adică fără nici un motiv; ea nu-i convine nici lui Dumnezeu. Dar greşeşte crezînd că un suflet, o substanţă simplă ar putea fi produsă în mod natural. Se pare că pentru el sufletul era doar o modificare trecătoare; şi cînd simulează că îl face durabil, perpetuu chiar, de fapt îi substituie ideea de corp, care este o simplă noţiune, nicidecum un lucru real şi actual.

373. Ceea ce dl Bayle povesteşte despre Johannes Bredenborg[339], burghez din Rotterdam (*Dicţ.*, art. *Spinoza*, litera M, p. 2774), este neobişnuit. El a publicat o carte împotriva lui Spinoza intitulată: *Enervatio Tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cujus affati contrario praedictus Tractatus unice innititur*. El a fost surprins să constate că un om fără o profesiune în domeniul literelor şi cu puţină şcoală (şi-a scris cartea în flamandă şi a dat-o la tradus în latină) a putut să înţeleagă cu atîta subtilitate toate principiile lui Spinoza şi să le schimbe în chip fericit, după ce le-a adus, printr-o analiză de bună-credinţă, la o stare în care ele îşi puteau manifesta toate calităţile. Dlui Bayle i s-a mai povestit că acest autor, reflectînd de nenumărate ori asupra răspunsului său şi asupra principiului adversarului, a descoperit în cele din urmă că acest principiu putea fi transformat în demonstraţie. A încercat aşadar să dovedească faptul că nu alta este cauza tuturor lucrurilor decît o natură care există în mod necesar şi care acţionează printr-o necesitate imuabilă, inevitabilă şi irevocabilă. A examinat întregul sistem de lucru al geometrilor şi, după ce şi-a construit demonstraţia, a analizat-o sub toate aspectele imaginabile, încercînd să îi găsească punctul slab,

* Imperiu în imperiu.

fără a fi descoperit vreodată un mijloc de a o distruge ori măcar de a o şubrezi. Aceasta i-a pricinuit o adevărată supărare; îşi ruga prietenii cei mai pricepuţi să-l ajute în căutarea defectelor acestei demonstraţii. Totuşi, el nu era bucuros că s-au executat copii după lucrarea lui. Un socinian, F. Kuyper[340], care scrisese *Arcana atheismi revelata* împotriva lui Spinoza, Rotterdam, 1676, in-4°, avînd şi el una, a publicat-o aşa cum era, adică în flamandă, cu cîteva reflecţii, şi l-a acuzat pe autor de a fi ateu. Acuzatul s-a apărat în aceeaşi limbă. Orobio[341], un medic evreu foarte abil (cel combătut de dl Limborch, căruia i-a răspuns, din cîte s-a auzit, într-o lucrare postumă netipărită) a publicat o carte împotriva demonstraţiei dlui Bredenborg intitulată: *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam, 1684. Iar dl Aubert de Versé[342] a scris şi el împotriva acestuia în acelaşi an, sub numele de *Latinus Serbaltus Sartensis*. Dl Bredenborg a protestat, spunînd că el credea în liberul arbitru şi religie şi că dorea să i se furnizeze un mijloc de a răspunde la demonstraţia sa.

374. Eu aş dori să văd pretinsa demonstraţie şi să aflu dacă încerca să arate că natura primară, ce produce totul, acţionează fără alegere şi fără cunoaştere. În acest caz, recunosc că demonstraţia era spinozistă şi periculoasă. Dar dacă înţelegea poate că natura divină este determinată în ceea ce produce, prin propria-i alegere şi prin raţiunea cel-mai-binelui, atunci nu avea deloc nevoie să se supere din cauza pretinsei necesităţi imuabile, inevitabile, irevocabile. Ea nu-i decît morală, este o necesitate fericită; departe de a distruge religia, dă cea mai mare strălucire perfecţiunii divine.

375. Voi spune în treacăt că dl Bayle menţionează, la p. 2773, părerea celor ce cred că scrierea publicată în 1665 şi intitulată *Lucii Antistii Constantinis de jure ecclesiasticorum liber singularis* îi aparţine lui Spinoza, dar că am motive să mă îndoiesc, deşi dl Colerus, care ne-a dat o relatare a vieţii acestui evreu celebru, împărtăşeşte aceeaşi opinie. Iniţialele L. A. C. mă fac să cred că autorul cărţii a fost domnul de La Cour sau Van den Hoof[343], faimos prin *Interesul Olandei* şi *Balanţa politică*, precum şi prin multe alte cărţi publicate (o parte semnate V. D. H.) împotriva puterii guvernatorului din Olanda, pe atunci considerată primejdioasă pentru republică, amintirea întreprinderii prinţului Wilhelm al II-lea asupra oraşului Amsterdam fiind încă proaspătă. Şi cum majoritatea clericilor din Olanda erau în partida fiului acestui prinţ, pe atunci minor, şi îl suspectau pe dl de Wit, şi ceea ce se numea facţiunea de Lovenstein, de a favoriza arminienii, cartezienii şi multe alte grupări încă şi mai temute; încercînd să ridice plebea împotriva lor, ceea ce nu a fost zadarnic, aşa cum au dovedit-o evenimentele; era absolut firesc ca dl de La Cour să publice această carte. E drept că lucrările ce apar

din interesa partizane rareori se menţin pe linia de mijloc. Voi aminti doar că tocmai a apărut o versiune franceză a lucrării dlui de La Cour, *Interesul Olandei*, sub titlul înşelător de *Mémoires de M. le grand-pensionnaire de Wit*: ca şi cum cugetările unei persoane particulare şi pricepute, care era într-adevăr de partea lui de Wit, dar care nu avea suficiente cunoştinţe despre afacerile publice, nici capacitatea de a scrie aşa cum ar fi putut s-o facă marele ministru de stat, ar fi putut trece drept producţiile unuia dintre cei mai importanţi oameni din vremea sa.

376. I-am văzut pe dl de La Cour şi pe Spinoza, la întoarcerea mea din Franţa, prin Anglia şi Olanda [344], şi am aflat de la ei cîteva anecdote reuşite despre treburile din acea perioadă. La p. 2770, dl Bayle spune că Spinoza a studiat limba latină cu un doctor numit Van den Ende; şi relatează, în acelaşi timp, după dl S. Kortholt [345] (care vorbeşte despre aceasta în prefaţa celei de-a doua ediţii a cărţii răposatului său tată, *De tribus impostoribus: Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinoza*), că Spinoza ar fi învăţat latina de la o fată, că ea s-a căsătorit apoi cu dl Kerkering, care îi era discipol o dată cu Spinoza. În legătură cu cele de mai sus, fac observaţia că această domnişoară era fiica dlui Van den Ende şi că uneori îşi ajuta tatăl în munca lui de predare. Van den Ende, numit şi *A Finibus* [346] s-a dus de atunci la Paris, unde avea o pensiune în foburgul Saint-Antoine. Trecea drept un excelent pedagog şi mi-a spus, cînd l-am vizitat, că ar pune rămăşag că auditoriul lui va fi mereu atent la ceea ce spune. Cu el era atunci şi o tînără care vorbea latineşte şi făcea demonstraţii de geometrie. Se strecurase în preajma dlui Arnauld; iar iezuiţii începeau deja să fie geloşi pe reputaţia lui. Dar a murit puţin după aceasta, fiind amestecat în conspiraţia cavalerului de Rohan [347].

377. Am dovedit îndeajuns, se pare, că nici preştiinţa, nici providenţa lui Dumnezeu nu ar putea aduce prejudicii nici justiţiei şi bunătăţii lui, nici libertăţii noastre. Rămîne doar dificultatea provenind din sprijinul acordat de Dumnezeu acţiunilor creaturii, ce pare a interesa îndeaproape şi bunătatea lui, în raport cu acţiunile noastre rele, şi libertatea noastră, în raport cu acţiunile bune şi, deopotrivă, cu celelalte. Dl Bayle a pus-o în valoare cu obişnuita lui inteligenţă. Vom încerca să lămurim dificultăţile invocate de el, iar după aceea vom fi în situaţia de a ne încheia lucrarea. Am stabilit deja că sprijinul lui Dumnezeu constă în a ne dărui în permanenţă ceea ce este real în noi şi în acţiunile noastre, pe măsura perfecţiunii din el; dar ceea ce este limitat şi imperfect constituie o înlănţuire de limitări precedente, prezente de la început în creatură. Şi cum orice acţiune a creaturii este o schimbare a modificărilor sale, evident că acţiunea vine de la creatură în raport cu limitările sau negaţiile cuprinse în ea, care variază prin această schimbare.

378. Nu o dată am atras atenţia în volumul de faţă că răul este o urmare a privaţiunii; şi cred că am explicat acest lucru destul de clar. Sfîntul Augustin a expus deja această idee; iar sfîntul Vasile a spus ceva asemănător în *Hexameron*[348], omilia 2: „Viciul nu este o substanţă vie şi însufleţită, ci o afecţiune a sufletului contrară virtuţii, venind din aceea că părăsim binele, astfel că nu avem nevoie să căutăm un rău originar." Dl Bayle, citînd acest pasaj în *Dicţionar*, art. *Paulicieni*, litera D, p. 2325, aprobă remarca dlui Pfanner[349] (pe care-l numeşte teolog german, deşi este jurisconsult de profesie, consilierul ducilor de Saxa) ce-l condamnă pe sfîntul Vasile pentru că nu recunoaşte că Dumnezeu este autorul răului fizic. El este, fără îndoială, atunci cînd considerăm răul moral deja existent: însă în mod absolut, am putea susţine că Dumnezeu a permis răul fizic prin consecinţă, permiţînd răul moral care îi este sursa. Se pare că şi stoicii şi-au dat seama cît de neînsemnată este entitatea răului. Ne-o dovedesc cuvintele lui Epictet: *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit**.

379. Nu este deci necesar să apelăm la un principiu al răului, după cum observă foarte bine sfîntul Vasile. Nu avem nevoie nici să căutăm originea răului în materie. Cei care au crezut în existenţa unui haos, înainte ca Dumnezeu să fi intervenit, au căutat acolo sursa neregularităţilor. Este o opinie menţionată de Platon în *Timaios*. Aristotel l-a blamat pentru aceasta în *De coelo*[350], cartea a 3-a, cap. 2, întrucît, conform acestei doctrine, dezordinea ar fi originară şi naturală, iar ordinea ar fi introdusă împotriva naturii. Ceea ce Anaxagora a evitat susţinînd că materia a stat în repaos pînă cînd Dumnezeu a pus-o în mişcare, iar Aristotel îl laudă în acelaşi loc[351]. După Plutarh (*De Iside et Osiride*, şi tratatul *De animae procreatione ex Timaeo*), Platon recunoştea în materie un anumit suflet sau o forţă răufăcătoare nesupusă lui Dumnezeu: era un viciu real, un obstacol în calea proiectelor lui Dumnezeu. Şi stoicii au crezut că materia era sursa defectelor, aşa cum a arătat Justus Lipsius[352] în prima carte a lucrării *Psihologia stoicilor*.

380. Aristotel a avut dreptate să respingă haosul; dar nu-i întotdeauna uşor să descurcăm ideea lui Platon şi cu atît mai puţin aceea a cîtorva autori antici ale căror scrieri s-au pierdut. Kepler[353], unul dintre cei mai buni matematicieni moderni, a recunoscut un fel de imperfecţiune în materie, chiar atunci cînd nu există o mişcare neregulată: este ceea ce numeşte *inerţia ei naturală*, care îi dă rezistenţă la mişcare, prin care o masă mai mare primeşte o viteză mai mică de la aceeaşi forţă. Observaţia lui Kepler este temeinică şi

* „După cum nu se pune o limită pentru a provoca rătăcire, tot astfel nu există în lume rău prin natură." (Epictet, *Manualul*, XXVII).

eu însumi am utilizat-o pentru a face o comparaţie ce dovedea cum imperfecţiunea originară a creaturilor limitează acţiunea Creatorului, care tinde spre bine. Dar cum materia însăşi este un efect al lui Dumnezeu, ea nu furnizează decît o comparaţie şi un exemplu, neputînd fi însăşi sursa răului şi a imperfecţiunii. Am arătat deja [354] că această sursă se găseşte în formele sau ideile posibililor; căci ea trebuie să fie eternă, iar materia nu este astfel. Or, producînd orice realitate pozitivă care nu este eternă, Dumnezeu ar fi putut face şi sursa răului, dacă ea nu ar fi constat în posibilitatea lucrurilor sau a formelor, singurul lucru pe care Dumnezeu nu l-a făcut, întrucît el nu e autorul propriului său intelect.

381. Totuşi, cu toate că sursa răului constă în formele posibile, anterioare actelor voinţei lui Dumnezeu, este la fel de adevărat că Dumnezeu concură la rău în executarea actuală ce introduce aceste forme în materie: de unde dificultatea noastră. Durand de Saint--Pourçain, cardinalul Aureolus, Nicolaus Taurellus, părintele Louis de Dole, dl Bernier [355] şi alţii, vorbind despre acest sprijin, nu l-au dorit decît general, de teamă să nu prejudicieze cumva libertatea omului şi sfinţenia lui Dumnezeu. Ei pretind, se pare, că Dumnezeu, dînd creaturilor forţa de a acţiona, se mulţumeşte să o conserve. Pe de altă parte, dl Bayle, după cîţiva autori moderni, duce prea departe concursul lui Dumnezeu; parcă se teme că creatura nu depinde îndeajuns de Dumnezeu. El merge pînă la a le refuza creaturilor acţiunea; nu recunoaşte nici măcar deosebirea reală între accident şi substanţă.

382. Dl Bayle pune bază pe o doctrină acceptată de şcoli, conform căreia conservarea este o creaţie continuă. În consecinţă, se pare că o creatură nu există niciodată, că ea e mereu pe cale de a se naşte şi mereu pe cale de a muri, ca timpul, mişcarea şi alte fiinţe succesive. Aşa a crezut Platon despre lucrurile materiale şi sensibile, afirmînd că ele sînt într-un flux perpetuu: *semper fluunt, nunquam sunt* *. Dar şi-a imaginat cu totul altfel substanţele imateriale, pe care le considera drept singurele adevărate: aici nu se înşela întru totul. Însă creaţia continuă priveşte toate creaturile, fără deosebire. Mai mulţi filosofi s-au opus acestei dogme, iar dl Bayle menţionează că David du Rodon [356], filosof celebru printre francezii stabiliţi în Geneva, a respins-o în mod special. N-o aprobă nici arminienii, ei nefiind adepţii subtilităţilor metafizice. Nu voi spune nimic despre socinieni, întrucît ei nu le apreciază nici atît.

383. Pentru a observa în ce măsură conservarea e o creaţie continuă, ar trebui să luăm în considerare raţiunile pe care se bazează această dogmă. Cartezienii, după exemplul magistrului lor,

* Curg continuu, niciodată nu sînt.

se folosesc pentru a o demonstra de un principiu insuficient de concludent. Ei spun că „momentele timpului neavînd nici o legătură necesară unul cu altul, din faptul că eu exist în acest moment nu rezultă că voi subzista în momentul ce va urma, dacă aceeaşi cauză care îmi dă fiinţă pentru acest moment nu mi-o va da şi pentru clipa următoare". Cel ce a scris *Avis sur le tableau du socinianisme*[357] s-a slujit de acest raţionament, iar dl Bayle, poate chiar autorul acestui *Avis*..., îl citează (*Rép. au provincial*, cap. 141, p. 771, vol. 3). Se poate răspunde că din ceea ce sînt nu rezultă cu necesitate ceea ce voi fi; totuşi, aceasta urmează în chip firesc, adică de la sine, *per se*, dacă nimic nu se opune. Aceasta este diferenţa dintre esenţial şi natural; o aceeaşi mişcare durează ca de la sine, dacă nu o împiedică sau n-o schimbă vreo cauză nouă, căci raţiunea care o face să înceteze în această clipă, dacă nu este nouă, ar fi făcut să înceteze mai devreme.

384. Răposatul domn Erhard Weigel[358], matematician şi filosof celebru din Jena, cunoscut pentru *Analysis Euclidea*, filosofia sa matematică, pentru cîteva invenţii mecanice destul de importante, în fine, prin osteneala pe care şi-a dat-o de a-i duce pe prinţii protestanţi ai imperiului la ultima reformă a almanahului, al cărei succes nu l-a văzut; dl Weigel, spuneam, comunica prietenilor săi o anumită demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu care se reducea de fapt la această creaţie continuă. Şi cum el avea obiceiul să facă paralele între a socoti şi a raţiona, fapt dovedit de Morala sa aritmetică sprijinită pe raţiune (*rechenschaftliche Sittenlehre*), spunea că fundamentul demonstraţiei sale era acest început al Tablei pitagoreice, *unu ori unu fac unu*. Aceste unităţi repetate erau momentele existenţei lucrurilor, fiecare dintre ele depinzînd de Dumnezeu, care învie, ca să spunem aşa, toate lucrurile din afara lui, în fiecare moment. Şi cum ele cad în fiecare moment, le este întotdeauna necesar cineva care să le învie şi care n-ar putea fi altul decît Dumnezeu. Dar am avea nevoie de o dovadă mai exactă pentru a putea numi aceasta o demonstraţie. Ar trebui să dovedim că creatura iese mereu din neant şi mai întîi se reîntoarce în el; şi mai ales ar trebui să arătăm că privilegiul de a dura mai mult de un moment prin propria sa natură îi aparţine numai fiinţei necesare. Tot aici intră şi dificultăţile legate de compunerea *continuum*-ului. Căci această dogmă pare a descompune timpul în momente: pe cînd altele privesc momentele şi punctele ca pe simple modalităţi ale continuului, deci ca extremităţi ale părţilor pe care i le putem atribui, şi nu ca părţi constitutive. Dar nu e cazul să intrăm în acest labirint[359].

385. Ceea ce putem afirma cu certitudine despre subiectul de faţă este că creatura depinde neîncetat de acţiunea divină şi că ea

nu depinde mai puţin pentru perioada ce urmează începutului, decît pentru momentul iniţial. Dependenţa presupune că ea nu ar continua să existe dacă Dumnezeu n-ar continua să acţioneze; în sfîrşit, că această acţiune a lui Dumnezeu este liberă. Căci dacă ar fi o emanaţie necesară, ca aceea a proprietăţilor cercului, decurgînd din esenţa lui, ar trebui să spunem că la început Dumnezeu a produs creatura în mod necesar; sau ar trebui să arătăm cum, o dată creată, s-a impus şi necesitatea de a o conserva. Or, asta nu înseamnă că această acţiune conservatoare nu poate fi numită producere sau chiar creaţie. Căci dependenţa fiind la fel de mare în continuare ca la început, denumirea extrinsecă, de fiinţă nouă sau nu, nu îi schimbă deloc natura.

386. Să admitem aşadar că, în acest sens, conservarea este o creaţie continuă şi să vedem ce pare să infereze dl Bayle, p. 771, după autorul lucrării *Avis sur la tableau du socinianisme*[360], opus dlui Jurieu. „Am impresia, spune el, că trebuie să conchidem că Dumnezeu face totul şi că în creaturi nu există cauze prime ori secunde, nici măcar ocazionale, după cum e uşor de dovedit. Deoarece chiar în clipa cînd vorbesc sînt aşa cum sînt, cu toate circumstanţele mele, cu anumite gînduri, cu o anumită acţiune, aşezat ori în picioare. Dacă Dumnezeu mă creează în acest moment aşa cum sînt, după cum trebuie să spunem în acest sistem, el mă creează cu anumite gînduri, cu o anumită acţiune, o anumită mişcare şi o anumită determinare. Nu putem spune că Dumnezeu mai întîi mă creează şi apoi, o dată creat, el produce cu mine mişcările şi determinările mele. Ideea nu se susţine din două motive: prima constă în aceea că atunci cînd Dumnezeu mă creează sau mă conservă în această clipă, el nu mă conservă ca pe o fiinţă fără formă, ca pe o specie sau ca pe vreuna din universaliile logicii. Eu sînt un individ; el mă creează şi mă conservă ca atare, fiind tot ceea ce sînt în această clipă, cu toate dependenţele mele. Un al doilea motiv, acela că, Dumnezeu creîndu-mă în această clipă, dacă vom afirma că apoi el produce o dată cu mine şi acţiunile mele, va trebui să concepem în mod necesar o altă clipă pentru a acţiona. Or, ar fi două momente acolo unde noi presupunem doar unul. Este aşadar sigur că, în această ipoteză, creaturile nu mai au nici o legătură, nici o relaţie cu acţiunile lor, că ele au avut-o cu producerea lor în primul moment al primei creaţii." Autorul acestui *Avis* trage concluzii foarte severe şi în cele din urmă dovedeşte că am avea mari obligaţii faţă de oricine i-ar sfătui pe susţinătorii acestui sistem să lase deoparte asemenea absurdităţi îngrozitoare.

387. Dl Bayle îl duce şi mai departe. Ştiţi, spune el la p. 775, că în şcoli se demonstrează (îl citează pe Arriaga[361], *disp.* 9, *Phys.*, *sect.* 6 *et praesertim sub sect.* 3) că „creatura nu ar putea fi nici

cauza totală, nici cauza parţială a propriei conservări; căci dacă ar fi aşa, ea ar exista înainte de a exista, ceea ce este contradictoriu. Ştiţi că se judecă în felul următor: ceea ce se conservă, acţionează; or, ceea ce acţionează există şi nimic nu poate acţiona înainte de a avea o existenţă completă: deci dacă o creatură s-ar conserva, ea ar acţiona înainte de a fi. Acest raţionament nu este întemeiat pe probabilităţi, ci pe principiile prime ale metafizicii, limpezi ca lumina zilei: *Non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse**. Să mergem mai departe. Dacă creaturile ar coopera cu Dumnezeu pentru a se conserva (ne gîndim aici la o cooperare activă, nu la concursul unui instrument pasiv), ele ar acţiona înainte de a fi: s-a demonstrat deja acest lucru. Or, dacă ele ar coopera deja cu Dumnezeu la producerea unui alt lucru, ele ar acţiona tot înainte de a exista; este deci imposibil ca ele să coopereze cu Dumnezeu la producerea unui alt lucru (cum ar fi mişcarea locală, o afirmaţie, o voliţie, entităţi cu adevărat distincte de substanţa lor, după cum se pretinde), ca şi la propria lor conservare. De vreme ce conservarea lor este o creaţie continuă şi toţi oamenii din lume trebuie să accepte că ele nu pot coopera cu Dumnezeu la primul moment al existenţei lor, nici pentru a se produce, nici pentru a-şi da vreo modalitate, căci ar însemna să acţioneze înainte de a fi, rezultă în mod evident că ele nu pot concura cu Dumnezeu la nici unul din momentele următoare, nici pentru a se produce pe ele însele, nici pentru a produce altceva. (De remarcat că Toma d'Aquino şi mulţi alţi scolastici susţin că dacă îngerii ar păcătui în prima clipă a creaţiei lor, Dumnezeu ar fi autorul păcatului; vedeţi scrierea lui Pierre de Saint-Joseph[362], *Suavis concordia humanae libertatis*, p. 318 şi urm.: este un indiciu că ei recunosc faptul că în primul ei moment creatura nu poate acţiona în nici un fel.) Dacă ele ar putea concura la un al doilea moment al duratei lor, nimic nu le-ar împiedica să concure şi la primul moment."

388. Iată cum va trebui să răspundem la aceste raţionamente. Să presupunem că creatura este produsă din nou în fiecare clipă; să mai admitem şi că clipa exclude orice prioritate de timp, fiind indivizibilă: dar să reţinem că nu exclude prioritatea de natură sau ceea ce numim anterioritate *in signo rationis*** şi că ea este suficientă. Producerea, sau acţiunea prin care Dumnezeu produce, este prin natură anterioară existenţei creaturii care este produsă; creatura considerată în ea însăşi, cu natura şi proprietăţile ei necesare, este anterioară pasiunilor accidentale şi acţiunilor sale; totuşi, toate aceste lucruri există în acelaşi moment. Dumnezeu produce creatura

* Nefiinţa nu are accidente, manifestarea urmează fiinţei.
** Conform raţiunii, logic.

în conformitate cu exigenţa momentelor precedente, în funcţie de legile înţelepciunii sale; iar creatura operează conform acestei naturi, pe care el i-o dă creînd-o mereu. Limitările şi imperfecţiunile provin din natura subiectului ce restrînge creaţia lui Dumnezeu; este vorba de o urmare a imperfecţiunii originare a creaturii, atît cît poate fi ea în clipă, dar care, prin repetiţie, devine însemnată.

389. Această anterioritate de natură este obişnuită în filosofie: de aceea se spune că între decretele lui Dumnezeu există o anumită ordine. Iar atunci cînd îi atribuim lui Dumnezeu, după cum se cuvine, fiinţa spirituală a raţionamentelor şi concluziilor creaturilor, astfel încît toate demonstraţiile şi toate silogismele lor îi sînt cunoscute şi se găsesc cu precădere în el, vedem că în propoziţiile sau adevărurile cunoscute de el există o ordine de natură fără nici o ordine sau interval de timp care să-l facă să înainteze în cunoaştere şi să treacă de la premise la concluzii.

390. În raţionamentele amintite nu găsesc ceva la care consideraţia de mai sus să nu dea răspuns. Atunci cînd Dumnezeu produce lucrul, îl produce ca un individ, şi nu ca un universal din logică, recunosc; dar el produce substanţa înaintea accidentelor, esenţa înaintea manifestărilor sale, în funcţie de prioritatea naturii lor şi *in signo anteriore rationis**. Vedem astfel în ce fel creatura poate fi adevărata cauza a păcatului fără a fi împiedicată de acţiunea conservatoare a lui Dumnezeu; aceasta din urmă se adaptează stării precedente a aceleiaşi creaturi, pentru a-şi urma legile înţelepciunii în pofida păcatului, ce va fi produs mai întîi de către creatură. Însă este adevărat că Dumnezeu n-ar fi creat sufletul de la început într-o stare în care ar fi putut păcătui în primul moment, după cum scolasticii au remarcat foarte bine: căci nimic în legile înţelepciunii sale nu l-ar fi înclinat spre aceasta.

391. Aceeaşi lege a înţelepciunii face ca Dumnezeu să reproducă aceeaşi substanţă, acelaşi suflet; este ceea ce putea răspunde abatele introdus de dl Bayle în al său *Dicţionar* (art. *Pyrrhon*, lit. B, p. 2432). Înţelepciunea constituie legătura între lucruri. Recunosc aşadar că creatura nu cooperează cu Dumnezeu la a se conserva (în felul în care tocmai am explicat conservarea); însă nu văd nimic care să o împiedice să participe alături de Dumnezeu la producerea altui lucru şi în special a activităţii sale interne: cum ar fi un gînd, o voliţiune, lucruri cu adevărat diferite de substanţă.

392. Dar iată-ne din nou în opoziţie cu dl Bayle. El susţine că nu există asemenea accidente deosebite de substanţă: „Raţiunile folosite de filosofii moderni pentru a demonstra că accidentele nu sînt fiinţe cu adevărat deosebite de substanţă nu sînt simple obiecţii;

* Conform unei anterioriţăţi logice sau raţionale.

sînt argumente copleşitoare imposibil de respins. Daţi-vă silinţa, adaugă el, de a-i căuta ori în părintele Maignan [303], ori în părintele Malebranche, ori în dl Cally (profesor de filosofie la Caen), ori în *Accidentia profligata* de părintele Saguens, discipol al părintelui Maignan, al cărui citat îl găsim în *Nouvelles de la République des Lettres*, iunie 1702; sau, dacă vi-i de ajuns un singur autor, alegeţi-l pe dom François Lamy, călugăr benedictin şi unul dintre cei mai puternici cartezieni din Franţa. Printre ale sale *Lettres philosophiques*, publicate la Trévoux în 1703, o veţi găsi pe aceea în care demonstrează prin metoda geometrilor că Dumnezeu este singura cauză adevărată a tot ceea ce este real." Aş dori să văd cărţile acestea, iar în ceea ce priveşte ultima propoziţie, ea se poate dovedi adevărată într-un sens foarte bun: Dumnezeu este singura cauză principală a realităţilor pure şi absolute sau a perfecţiunilor: *causae secundae agunt in virtute primae**. Dar atunci cînd limitările şi privaţiunile ţin de domeniul realităţii, putem spune despre cauzele secunde că participă la producerea a ceea ce este limitat. Fără aceasta, Dumnezeu ar fi cauza păcatului şi chiar cauza unică.

393. De altfel, se cuvine să luăm aminte ca, luînd substanţele drept accidente, refuzîndu-le acţiunea substanţelor create, să nu căDem în spinozism, care este un cartezianism exagerat. Ceea ce nu acţionează deloc nu merită cîtuşi de puţin numele de substanţă: dacă accidentele nu se deosebesc de substanţe; dacă substanţa creată este o fiinţă succesivă, ca mişcarea; dacă ea nu durează mai mult de un moment şi nu se menţine aceeaşi (în decursul unei perioade determinabile de timp), nu mai mult decît accidentele ei; dacă ea nu operează cîtuşi de puţin, nu mai mult decît o figură din matematică sau decît un număr: de ce să nu spunem, ca Spinoza, că Dumnezeu este singura substanţă, iar creaturile nu sînt decît accidente sau modificări? Pînă acum s-a crezut că substanţa rămîne şi că accidentele se schimbă; eu cred că trebuie să mai ţinem cont încă de această doctrină veche, argumentele pe care îmi amintesc să le fi citit nedovedind contrariul şi dovedind mai mult decît este necesar.

394. „Una dintre absurdităţile, spune dl Bayle, p. 779, provenite din pretinsa distincţie, pe care vrem s-o admitem, între substanţe şi accidentele lor constă în aceea că, dacă creaturile produc accidente, ele ar avea o putere creatoare şi distrugătoare: astfel încît nu am putea face nici cea mai mică acţiune fără a crea o infinitate de fiinţe reale şi fără a nimici o altă infinitate. Mişcînd limba doar pentru a striga sau pentru a mînca, creăm atîtea accidente cîte mişcări ale părţilor limbii există şi distrugem tot atîtea accidente pe cît există

* Cauzele secunde acţionează în virtutea primeia.

părţi a ceea ce mîncăm, părţi ce-şi pierd forma, devenind chil, sînge etc." Acest argument este doar un fel de gogoriţă. Ce rău există în faptul că o infinitate de mişcări, o infinitate de figuri se nasc şi dispar în fiecare clipă în univers şi chiar în fiecare parte a universului? Putem demonstra de altfel că aşa trebuie să se întîmple.

395. În ceea ce priveşte pretinsa producere a accidentelor, cine nu vede că n-avem nevoie de nici o putere creatoare pentru a schimba poziţia sau figura, pentru a alcătui un careu sau o dispunere în dreptunghi, sau vreo altă aranjare a batalionului, prin mişcarea soldaţilor care execută exerciţiul; nu mai mult decît pentru a da formă unei statui, îndepărtînd cîteva bucăţi ale unui bloc de marmură; sau pentru a face o figură în relief, schimbînd, micşorînd sau mărind o bucată de ceară. Efectuarea modificărilor nu a fost niciodată numită *creaţie*, iar a înspăimînta lumea cu asemenea termeni înseamnă a-i folosi în exces. Dumnezeu produce substanţe din nimic, iar substanţele produc accidente prin schimbările limitelor lor.

396. Cît despre sufletele sau formele substanţiale, dl Bayle adaugă, pe bună dreptate, că „pentru cei ce admit formele substanţiale, nimic nu este mai stînjenitor decît obiecţia ce li se aduce, că acestea nu ar putea fi produse decît printr-o adevărată creaţie;" şi că „scolasticii stîrnesc mila cînd încearcă să răspundă". Dar nimic nu-i mai comod pentru mine şi pentru sistemul meu decît această obiecţie însăşi: întrucît susţin că toate sufletele, entelehii sau forţe primare, forme substanţiale, substanţe simple sau monade, sau oricum le-am numi, nu s-ar putea naşte de la sine, nici să piară. Iar calităţile sau forţele derivate, sau ceea ce numim forme accidentale, le concep ca modificări ale entelehiei iniţiale; la fel cum figurile sînt modificări ale materiei. De aceea, modificările sînt într-o mişcare perpetuă, în timp ce substanţa simplă se menţine aceeaşi.

397. Am arătat mai sus (partea întîi, § 86 şi urm.) că sufletele nu s-ar putea naşte de la sine, nici să fie scoase unele din altele; şi că este necesar ori ca al nostru să fie creat, ori să fie preexistent. Am indicat chiar un anumit mijloc între o creaţie şi o preexistenţă întreagă, găsind de cuviinţă să spun că sufletul, preexistent în raţiunile seminale de la începutul lucrurilor, nu era decît senzitiv; dacă el a fost înălţat la un nivel superior, care este raţiunea, atunci cînd omul căruia trebuie să-i aparţină acest suflet a fost creat şi cînd corpul organizat, însoţind întotdeauna acest suflet de la început, dar cu multe schimbări, a fost determinat să constituie corpul omenesc. De asemenea, am considerat că puteam atribui această înălţare a sufletului senzitiv (ce-l face să ajungă la un grad esenţial mai sublim, adică raţiunea) acţiunii extraordinare a lui Dumnezeu. Totuşi, se cuvine să adaug că aş prefera să mă lipsesc de miracol în crearea omului, ca şi în aceea a celorlalte animale: ceea ce s-ar putea

explica gîndindu-ne că printre nenumăratele suflete şi animale, sau măcar corpuri organice vii aflate în seminţe, numai aceste suflete care sînt destinate să acceadă într-o zi la natura umană conţin raţiunea ce se va manifesta în ele şi că numai corpurile organice sînt preformate şi predispuse la a lua cîndva formă umană; celelalte animale mici sau vietăţi seminale, unde nimic asemănător nu este stabilit, fiind esenţial diferite de ele şi neavînd decît ceva inferior. Această producere este un mod de *transmitere*[364], însă mai convenabil decît cel pe care îl susţin unii de obicei: nu face să iasă un suflet din altul, ci numai animatul din animat; evită miracolele frecvente ale unei noi creaţii, ce ar introduce un suflet nou şi curat într-un corp care trebuie să-l corupă.

398. Sînt totuşi de aceeaşi părere cu părintele Malebranche că, în general, creaţia înţeleasă cum se cuvine nu este aşa greu de admis pe cît am crede şi că ea este întru cîtva cuprinsă în noţiunea de dependenţă a creaturilor: „Cît de stupizi şi ridicoli sînt filosofii!, exclamă el (*Méditat. chrétienn.*, 9, n. 3). Ei îşi imaginează că creaţia este imposibilă, pentru că ei nu concep ca puterea lui Dumnezeu să fie atît de mare încît să realizeze ceva din nimic. Dar preferă ei să conceapă că puterea lui Dumnezeu este capabilă să clinească un pai?" Mai adaugă foarte bine, n. 5: „Dacă materia ar fi increată, Dumnezeu n-ar putea s-o mişte, nici să facă din ea ceva. Căci Dumnezeu nu poate mişca materia, nici s-o ordoneze cu înţelepciune, fără a o cunoaşte. Or, Dumnezeu nu poate s-o cunoască dacă nu-i dă fiinţă: nu-şi poate extrage cunoştinţele decît din el însuşi. Nimic nu poate acţiona în el, nici să-l lumineze."

399. Dl Bayle, nemulţumit să spună că sîntem în permanenţă creaţi, insistă şi asupra altei doctrine, aceea că sufletul nostru nu ar putea acţiona. Iată în ce termeni vorbeşte, cap. 141, p. 765: „Cunoaşte prea bine cartezianismul (se referă la un adversar priceput) pentru a ignora că nu există creatură care să nu poată produce mişcarea şi că sufletul nostru este un subiect pur pasiv în ceea ce priveşte sentimentele şi ideile, senzaţiile de durere şi plăcere etc. N-am împins lucrurile pînă la voliţii, din cauza adevărurilor revelate; fără acestea, actele voinţei s-ar fi dovedit a fi la fel de pasive ca actele intelectului. Aceleaşi raţiuni conform cărora sufletul nostru nu ne alcătuieşte ideile şi nu ne mişcă organele ar dovedi şi că el nu ne determină manifestările de dragoste şi voliţiile" etc. Ar mai putea adăuga acţiunile noastre vicioase, crimele.

400. Este absolut necesar ca forţa acestor dovezi, pe care el o laudă, să nu fie cîtuşi de puţin aşa cum o crede, de vreme ce ele ar dovedi prea multe. Mărturisesc că sufletul nu şi-ar putea mişca organele printr-o influenţă fizică, căci, în opinia mea, corpul trebuie să fi fost format dinainte în aşa fel încît să facă în timp şi spaţiu

ceea ce corespunde dorinţelor sufletului; deşi este adevărat că sufletul este principiul acţiunii. Dar nu văd nici o raţiune pentru a spune că sufletul nu produce cîtuşi de puţin ideile, sentimentele, senzaţiile de durere şi de plăcere. Pentru mine, orice substanţă simplă (adică orice substanţă adevărată) trebuie să fie veritabila cauză a tuturor acţiunilor şi pasiunilor interne; şi, pentru a vorbi cu rigoare metafizică, nici nu are altele decît pe cele pe care le produce. Cei de altă părere decît mine, considerîndu-l pe Dumnezeu singurul actor, se încurcă fără motiv în expresii greu de susţinut fără a contraveni religiei: însă contrariază raţiunea.

401. Iată totuşi pe ce se bazează dl Bayle. El spune că noi nu facem ceea ce nu ştim cum se face. Este însă un principiu pe care nu i-l aprob. Să-i citim discursul (p. 767 şi urm.): „Este un lucru uimitor acela că aproape toţi filosofii (trebuie să-i excludem pe interpreţii lui Aristotel, întrucît ei au admis existenţa unui intelect universal, diferit de suflet, cauză a intelecţiilor noastre: vedeţi în *Dicţion. ist. şi crit.* remarca E. de la articolul *Averroes*) au crezut împreună cu oamenii de rînd că ne constituim în mod activ ideile. Totuşi, unde este omul care nu ştie, pe de o parte, că ignoră în totalitate în ce fel se fac ideile şi, pe de altă parte, că nu ar putea să împungă de două ori cu acul fără a şti să coase? Oare a coase două puncte este în sine o lucrare mai dificilă decît aceea de a ne reprezenta în minte un trandafir, de îndată ce ni s-a oferit privirii, şi fără a fi învăţat vreodată acest fel de pictură? Nu se dovedeşte că, dimpotrivă, acest portret spiritual este în sine o lucrare mai dificilă decît aceea de a trasa pe pînză conturul unei flori, ceea ce nu am putea face fără a o fi învăţat înainte? Sîntem cu toţii de acord că o cheie pentru descuierea unui sipet nu ne-ar folosi la nimic dacă nu am şti cum s-o întrebuinţăm; totuşi ne imaginăm că sufletul nostru este cauza eficientă a mişcării braţului, deşi nu ştie nici unde se găsesc nervii necesari executării acestei mişcări, nici de unde să ia spiritele animale ce trebuie să treacă în aceşti nervi. În fiecare zi simţim că ideile pe care am dori să ni le reamintim nu ne vin în minte şi că ele apar de la sine cînd ne gîndim mai puţin. Dacă acest lucru nu ne împiedică deloc să credem că noi sîntem cauza eficientă, ce bază putem pune pe proba simţurilor, ce i se pare atît de convingătoare dlui Jaquelot? Autoritatea asupra ideilor noastre este de multe ori prea limitată în comparaţie cu autoritatea asupra voliţiilor? Dacă am socoti bine, am găsi în cursul vieţii noastre mai multă dorinţă[365] decît voliţie: adică mai multe mărturii despre servitutea voinţei noastre decît despre dominaţia ei. De cîte ori acelaşi om nu simte că n-ar putea face un anumit act de voinţă (de exemplu, un act de afecţiune faţă de un om care tocmai l-a jignit; un act de dispreţ faţă de un sonet creat de el; un act de ură faţă de iubită; un

act de încuviinţare a unei epigrame ridicole. Reţineţi că nu vorbesc decît despre acte interne, exprimate printr-un vreau, de pildă, vreau să dispreţuiesc, să aprob etc.), dar de-ar fi să cîştige pe loc o sută de pistoli şi dacă şi i-ar dori cu ardoare, s-ar lăsa cuprins de ambiţia de a se convinge printr-o probă a experienţei că el este stăpîn pe sine!"

402. „Pentru a exprima în cîteva cuvinte întreaga forţă a ceea ce tocmai am spus, voi remarca faptul că pentru toţi cei ce aprofundează lucrurile este clar că adevărata cauză eficientă trebuie să cunoască efectul şi să ştie în ce fel să-l producă. Ceea ce nu-i necesar cînd sîntem instrumentul acestei cauze sau subiectul pasiv al acţiunii ei; dar în nici un caz nu s-ar putea concepe astfel, cînd este vorba despre o adevărată cauză. Or, dacă ne vom cerceta cu atenţie, vom fi foarte convinşi că, independent de experienţă, sufletul nostru ştie la fel de puţin ce este o voliţie, cît ştie ce este o idee: că, după o îndelungată experienţă, nu ştie mai bine cum se formează voliţiile, decît ştia înainte de a fi vrut ceva. Ce putem conchide, dacă nu că sufletul nu poate fi cauza eficientă a voliţiilor, nici a ideilor sale şi nici a mişcării spiritelor care fac să ni se mişte braţele? (Reţineţi că nu aici pretindem să rezolvăm problema, o considerăm doar în raport cu principiile obiecţiei.)"

403. Iată ce înseamnă să raţionăm într-un mod ciudat! De ce avem întotdeauna nevoie să ştim cum facem ceea ce facem? Sărurile, metalele, plantele, animalele, planetele şi alte mii de corpuri însufleţite sau neînsufleţite ştiu ele cum fac ceea ce fac şi au nevoie s-o ştie? Trebuie ca o picătură de ulei sau de grăsime să cunoască geometria, pentru a se rotunji la suprafaţa apei? A coase este altceva: acţionăm cu un anumit scop şi trebuie să-i cunoaştem mijloacele. Dar nu ne formăm ideile pentru că aşa dorim; ele se formează în noi, se formează prin noi, nu ca urmare a voinţei, ci după natura noastră şi a lucrurilor. Şi cum un fetus se formează în animal, cum alte mii de minuni ale naturii se produc printr-un anumit instinct prevăzut de Dumnezeu, adică în virtutea preformării divine, care a făcut aceste admirabile automate capabile să realizeze mecanic efecte atît de frumoase; tot astfel este uşor să apreciem că sufletul este un automat spiritual şi mai admirabil; că produce ideile prin preformarea divină, neavînd nici o contribuţie în acest sens, şi că măiestria noastră nu ar putea atinge o asemenea culme. Acţiunea automatelor spirituale, adică a sufletelor, nu este cîtuşi de puţin mecanică; însă ea conţine eminamente ceea ce este frumos în mecanică: mişcările, dezvoltate în corpuri, fiind concentrate în ele prin reprezentare, ca într-o lume ideală ce exprimă legile lumii reale şi urmările lor; cu această diferenţă faţă de lumea ideală perfectă din Dumnezeu, că majoritatea percepţiilor din celelalte nu sînt decît confuze. Căci trebuie să ştim că orice substanţă simplă

cuprinde universul prin percepţiile confuze sau prin sentimentele ei şi că înlănţuirea acestor percepţii este stabilă prin natura particulară a substanţei respective; însă într-un mod ce exprimă întotdeauna întreaga natură universală: iar orice percepţie prezentă tinde spre o nouă percepţie, după cum orice mişcare pe care o reprezintă tinde spre o altă mişcare. Este însă imposibil ca sufletul să cunoască în chip distinct întreaga sa natură şi să-şi dea seama în ce fel se formează acest număr nesfîrşit de mici percepţii îngrămădite, sau mai degrabă concentrate împreună: pentru aceasta, ar trebui să cunoască la perfecţie întregul univers cuprins în ele, adică să fie un Dumnezeu.

404. În ceea ce priveşte *dorinţele*[365], ele nu sînt decît o specie cu totul imperfectă a voliţiilor condiţionale. Aş vrea, dacă aş putea: *Libert, si licert*; iar în cazul unei dorinţe, nu vrem exact să vrem, ci să putem. De aceea dorinţele nu există în Dumnezeu şi nu trebuie să le confundăm cu voinţele antecedente. Am explicat îndeajuns în altă parte că stăpînirea noastră asupra voliţiilor nu ar putea fi exercitată decît în mod indirect şi că am fi nefericiţi dacă am fi destul de stăpîni pe noi înşine cît să putem dori fără motiv, fără noimă. A ne plînge că nu avem o asemenea stăpînire ar însemna să judecăm ca Pliniu, care găseşte de cuviinţă să critice puterea lui Dumnezeu, pentru că el nu se poate distruge.

405. Aveam intenţia să sfîrşesc aici, după ce am răspuns, se pare, obiecţiilor dlui Bayle asupra acestui subiect pe care l-am întîlnit în lucrările sale. Amintindu-mi însă de dialogul lui Lorenzo Valla despre liberul arbitru, împotriva lui Boethius[366], deja menţionat, am crezut că ar fi nimerit să-i fac un rezumat, păstrînd forma de dialog, şi apoi să continuu de unde sfîrşeşte el, ducînd mai departe ficţiunea începută de el: şi asta nu atît pentru a face problema mai agreabilă, ci pentru a da explicaţii asupra scopului meu, în modul cel mai clar şi cel mai accesibil cu putinţă. Dialogul lui Valla şi cărţile sale despre Voluptate şi Adevăratul bine arată că el nu era mai puţin filosof decît umanist. Aceste patru cărţi erau opuse primelor patru cărţi din *Mîngîierile filosofiei* de Boethius, iar dialogul, celei de-a cincea. Un anume Antonio Glarea, spaniol, îi cere o lămurire cu privire la dificultatea liberului arbitru, atît de puţin cunoscut pe cît e de demn să fie, de unde rezultă dreptatea şi nedreptatea, pedeapsa şi răsplata în această viaţă şi în cea viitoare. Lorenzo Valla îi răspunde că trebuie să se consoleze cu o neştiinţă împărtăşită de toată lumea, după cum ne împăcăm cu ideea că nu avem aripi să zburăm.

406. ANTONIO. Ştiu că dv. îmi puteţi da aripi, ca un alt Dedal, pentru a ieşi din închisoarea ignoranţei şi pentru a mă înălţa în regiunea adevărului, care este patria sufletelor. Cărţile pe care le-am

consultat pînă acum nu m-au mulţumit, nici măcar cele ale celebrului Boethius, ce se bucură de aprobarea generală. Nu ştiu dacă a înţeles el însuşi ceea ce spune despre intelectul lui Dumnezeu şi despre eternitatea superioară a timpului. Şi vă cer părerea asupra felului său de a pune în acord preştiinţa şi libertatea. LORENZO. Mi-e teamă să şochez atîţia oameni respingînd un autor atît de însemnat; acestei temeri îi prefer totuşi să ţin seama de rugăminţile unui prieten, cu condiţia să-mi promiteţi... ANTONIO. Ce? LORENZO. Ca atunci cînd veţi fi cinat la mine să nu-mi cereţi să vă servesc şi supeul: adică doresc să vă mulţumiţi cu răspunsul la întrebarea pe care mi-aţi pus-o, fără a-mi propune o alta.

407. ANTONIO. Vă promit. Iată dificultatea: dacă Dumnezeu a prevăzut trădarea lui Iuda, era necesar ca el să trădeze şi era imposibil ca el să nu trădeze. Nu există obligaţie în faţa imposibilului. Aşadar el nu păcătuia, nu merita cîtuşi de puţin să fie pedepsit. Aceasta distruge justiţia şi religia, cu teama de Dumnezeu. LORENZO. Dumnezeu a prevăzut păcatul; însă nu l-a forţat pe om să-l comită: păcatul este voluntar. ANTONIO. Această viaţă era necesară, de vreme ce era prevăzută. LORENZO. Dacă ştiinţă mea nu face ca lucrurile trecute sau prezente să existe, preştiinţa nu le va face să existe pe cele viitoare.

408. ANTONIO. Această comparaţie este înşelătoare: nici prezentul, nici trecutul nu ar putea fi schimbate, ele sînt deja necesare, însă viitorul, schimbător în sine, devine imuabil şi necesar prin preştiinţă. Să presupunem că un zeu al păgînismului se laudă că ştie viitorul; îl voi întreba dacă ştie cu care picior voi păşi, apoi voi face contrariul a ceea ce a prezis. LORENZO. Zeul ştie ce veţi dori să faceţi. ANTONIO. Cum ştie, de vreme ce voi face contrariu a ceea ce va fi spus el şi presupun că va spune ceea ce gîndeşte. LORENZO. Născocirea dv. este falsă: Dumnezeu nu vă va răspunde; sau dacă v-ar răspunde, veneraţia pe care aţi dovedi-o faţă de el v-ar face să vă grăbiţi să faceţi ceea ce ar fi spus: predicţia lui v-ar fi o poruncă. Însă am schimbat subiectul. Nu este vorba de ceea ce va prezice Dumnezeu, ci de ceea ce prevede. Să revenim la preştiinţă şi să distingem între necesar şi cert. Nu este imposibil să nu se întîmple ceea ce este prevăzut; dar se va întîmpla fără greş. Pot deveni soldat sau preot, însă nu voi deveni.

409. ANTONIO. Tocmai aici v-am prins. Regula filosofilor vrea ca tot ceea ce este posibil să poată fi considerat drept existent. Dar dacă ceea ce spuneţi că este posibil, adică un eveniment diferit de ceea ce a fost prevăzut, s-ar întîmpla acum, Dumnezeu s-ar fi înşelat. LORENZO. Regulile filosofilor nu sînt nişte oracole pentru mine. Aceasta în special nu-i deloc exactă. Două contradictorii sînt deseori posibile amîndouă, dar pot să şi existe amîndouă? Pentru a vă

lămuri mai mult, să presupumnem că Sextus Tarquinius[367], venind la Delphi pentru a consulta oracolul lui Apollo, capătă răspunsul:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
Sărac şi alungat din patria ta,
Te vom vedea pierzîndu-ţi viaţa.

Tînărul om se va plînge: Ţi-am adus un dar regesc, o, Apollo, şi îmi vesteşti o soartă atît de nefericită? Apollo îi va răspunde: Darul tău îmi place şi fac ceea ce îmi ceri, îţi spun ce se va întîmpla. Cunosc viitorul dar nu-l fac. Mergi să te plîngi lui Jupiter sau Parcelor. Sextus ar fi ridicol dacă după aceea ar continua să se plîngă de Apollo; nu-i aşa? ANTONIO. Va spune: Îţi mulţumesc, sfinte Apollo, de a-mi fi descoperit adevărul. Dar din ce motiv Jupiter este atît de crud în privinţa mea, de ce pregăteşte o soartă atît de aspră unui nevinovat, un înfocat închinător la zei? LORENZO. Tu nevinovat? va spune Apollo. Află că vei fi trufaş, că vei comite adulter, că vei fi trădător de patrie. Sextus ar putea să-i răspundă: din cauza ta, o, Apollo; mă forţezi să devin aşa prezicînd-o? ANTONIO. Mărturisesc că şi-ar fi pierdut minţile, dacă ar da acest răspuns. LORENZO. Deci trădătorul Iuda nu se poate plînge nici el de preştiinţa lui Dumnezeu. Şi iată soluţia la întrebarea noastră.

410. ANTONIO. Sînt mai mulţumit decît speram, aţi făcut ceea ce Boethius nu a putut face: vă voi fi recunoscător toată viaţa. LORENZO. Totuşi, să ne mai continuăm puţin istorioara. Sextus va spune: Nu, Apollo, nu vreau să fac ceea ce spui. ANTONIO. Cum! va spune zeul, aş fi aşadar un mincinos? Îţi mai repet o dată, vei face tot ceea ce am spus. LORENZO. Poate că Sextus i-ar ruga pe zei să schimbe destinele, să-i dea un suflet mai bun. ANTONIO. I s-ar răspunde:

Desine fata deûm flecti sperare precando*.

El nu ar putea face astfel încît preştiinţa divină să mintă. Dar ce va spune atunci Sextus? nu se va plînge impotriva zeilor? nu va spune: Cum? nu sînt prin urmare deloc liber? Nu-mi stă în putere să urmez calea virtuţii? LORENZO. Poate că Apollo îi va spune: Află, bietul meu Sextus, că zeii îl fac pe fiecare aşa cum este. Jupiter l-a făcut pe lup răpitor, pe iepure fricos, pe măgar prost, pe leu curajos. Ţi-a dat un suflet rău şi de neîndreptat; vei acţiona conform firii tale, iar Jupiter îţi va trata acţiunile după merit, căci a jurat pe Styx.

411. ANTONIO. Am impresia, recunosc, că Apollo, scuzîndu-se, îl acuză pe Jupiter mai mult decît îl acuză pe Sextus: iar Sextus îi va răspunde: deci Jupiter condamnă în mine propria lui crimă, el este

* „Nu mai spera că prin plînset, s-ar frînge zeiasca ursită" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 376, *ed.cit.*).

singurul vinovat. Mă putea face cu totul altfel; dar o dată făcut aşa cum sînt, trebuie să acţionez după cum a vrut el. Atunci de ce mă pedepseşte? Puteam să mă opun voinţei lui? LORENZO. Recunosc că aici mă opresc şi eu. I-am adus pe zei în scenă, pe Apollo şi pe Jupiter, pentru a vă face să deosebiţi preştiinţa şi providenţa divină. Am arătat că Apollo şi preştiinţa nu aduc nici un prejudiciu în legătură cu decretele voinţei lui Jupiter, deci cu ordinele Providenţei.

ANTONIO. M-aţi scos dintr-o prăpastie şi mă afundaţi acum într-una şi mai adîncă.

LORENZO. Aduceţi-vă acum aminte de înţelegerea noastră: v-am dat cina şi acum îmi cereţi şi supeul.

412. ANTONIO. Văd acum subtilitatea dv.: m-aţi prins, nu este o înţelegere de bună credinţă. LORENZO. Ce vreţi să fac? v-am dat vinuri şi mîncăruri pe măsura posibilităţilor mele reduse; nectar şi ambrozie cereţi-le zeilor: hrana divină nu se găseşte printre oameni. Să-l ascultăm pe sfîntul Pavel, această făptură aleasă care a fost urcată pînă într-al treilea cer şi care a auzit cuvinte inexprimabile; el vă va răspunde prin comparaţia cu darul, prin incomprehensibilitatea căilor Domnului, prin admiraţia faţă de profunzimea înţelepciunii lui. Totuşi, se cuvine să remarcăm că nu ne întrebăm de ce porunceşte aşa, de ce îl împietreşte pe unul, de ce are milă de altul. Nu-i cunoaştem motivele, dar e suficient că este foarte bun şi foarte înţelept pentru a ne face să credem că sînt întemeiate. Şi cum este şi drept, rezultă că decretele şi operaţiile lui nu ne distrug libertatea. Unii au căutat o raţiune pentru aceasta. Ei au spus că sîntem făcuţi dintr-o masă coruptă şi impură, din pămînt. Însă Adam şi îngerii erau făcuţi din aur şi argint, şi nu au ezitat să păcătuiască. Cîteodată sîntem împietriţi după botez. Aşadar, trebuie să căutăm altă cauză a răului şi mă îndoiesc că măcar îngerii o ştiu. Ei nu încetează să fie fericiţi şi să-l preamărească pe Dumnezeu. Boethius a urmat mai mult calea filosofiei decît pe cea a sfîntului Pavel: de aceea a dat greş. Să credem în Isus Christos, el este virtutea şi înţelepciunea lui Dumnezeu; el ne învaţă că Dumnezeu vrea mîntuirea tuturor: că nu doreşte moartea păcătosului. Să ne încredinţăm deci îndurării divine şi să nu devenim nedemni de ea prin orgoliu şi prin răutatea noastră.

413. Dialogul lui Valla este frumos, deşi i se pot aduce unele reproşuri, pe ici, pe colo; principalul cusur este acela că se pripeşte şi pare să condamne Providenţa sub numele lui Jupiter, din care aproape că face autorul păcatului. Să ducem deci mai departe istorioara. Părăsindu-l pe Apollo la Delphi, îl va întîlni pe Jupiter la Dodona. Aduce sacrificii şi apoi se lamentează. De ce m-ai condamnat, o, mare Zeu, să fiu rău şi nefericit? Schimbă-mi soarta şi sufletul sau recunoaşte-ţi nedreptatea. Jupiter îi răspunde: Dacă vei dori să

renunţi la Roma, Parcele îţi vor urzi o altă soartă, vei deveni înţelept, vei fi fericit. SEXTUS. De ce trebuia să renunţ la speranţa unei coroane? nu aş putea să fiu un bun cîrmuitor? JUPITER. Nu, Sextus; eu ştiu mai bine ce-ţi trebuie. Dacă te duci la Roma, eşti pierdut. Sextus, neputînd lua hotărîrea unui asemenea sacrificiu, s-a lăsat în voia destinului. Teodor, marele preot, asistînd la dialogul zeului cu Sextus, i-a adresat lui Jupiter următoarele cuvinte: Slăvită fie înţelepciunea Ta, o, mare stăpîn al zeilor. L-ai convins pe omul acesta că greşeşte; de-acum încolo nefericirea trebuie să şi-o pună pe seama relei-voinţe, nu mai are nimic de spus. Însă credincioşii tăi adoratori sînt uimiţi: ar dori dori să-ţi adore bunătatea şi deopotrivă măreţia; numai de tine ţine să-i dai o altă voinţă. JUPITER. Mergi la fiica mea Pallas, ea îţi va spune ce am eu de făcut.

414. Teodor a călătorit la Atena: i s-a ordonat să se culce în templul zeiţei. Visînd, s-a pomenit dus pe un tărîm necunoscut. Acolo se găsea un palat de o strălucire inimaginabilă şi imens ca mărime. Zeiţa Pallas a apărut la poartă, înconjurată de razele unei maiestăţi orbitoare,

> ... qualisque videri
> Coelicolis et quanta solet*.

A atins faţa lui Teodor cu o ramură de măslin, pe care o ţinea în mînă. Iată-l capabil să suporte divina strălucire a fiicei lui Jupiter şi a tot ceea ce urma să-i arate. Jupiter, care te iubeşte, te-a adus la mine spre a fi iniţiat. Vezi aici palatul destinelor a cărui pază o am în grijă. Există aici reprezentări nu numai a ceea ce se întîmplă, ci şi a tot ce este posibil; iar Jupiter, cercetîndu-le înainte de începutul lumii existente, a privit lumile posibile şi a ales-o pe cea mai bună dintre ele. Cîteodată vizitează locurile acestea din plăcerea irezistibilă de a recapitula totul şi de a-şi reînnoi alegerea. Nu am decît să-ţi vorbesc şi vom vedea o întreagă lume pe care tatăl meu putea să o producă, o lume unde se va găsi reprezentat tot ceea ce se poate cere; astfel am putea şti ce s-ar întîmpla, dacă ar exista o anumită posibilitate. Iar cînd condiţiile nu vor fi suficient determinate, vor exista atîtea lumi diferite cîte vom dori şi care vor răspunde diferit la aceeaşi întrebare, în oricîte feluri sînt cu putinţă. Ai învăţat geometria în tinereţe, ca toţi grecii bine crescuţi. Ştii deci că atunci cînd condiţiile unui punct cerut nu-l determină suficient şi cînd există o infinitate de puncte, ele cad toate în ceea ce geometrii numesc un loc, şi măcar acest loc, care este deseori o linie, va fi determinat. Astfel îţi poţi imagina o înlănţuire ordonată de lumi care vor conţine, fiecare în parte, cazul despre care este vorba

---

* „... aşa cum e pururi (zeiţa)
Cînd e văzută de zei" (Vergiliu, *Eneida*, II, 591-592, *ed.cit.*).

şi îi vor varia circumstanţele şi consecinţele. Dar dacă iei un caz ce nu diferă de lumea reală decît printr-un singur lucru determinat şi prin urmările lui, o anumită lume determinată ţi se va arăta: aceste lumi sînt toate aici, adică în idei. Îţi voi indica unde se va găsi nu exact acelaşi Sextus pe care l-ai văzut, întrucît aşa ceva nu se poate, el poartă mereu cu sine ceea ce va fi, ci Sextus asemănători, care vor avea tot ce ştii deja din adevăratul Sextus, dar nu tot ce este deja în el fără ca noi să ne dăm seama şi, în consecinţă, nici tot ce i se va mai întîmpla. Într-o lume vei găsi un Sextus foarte fericit şi superior, în alta un Sextus mulţumindu-se cu o stare mediocră, Sextus de orice fel şi într-o infinitate de moduri.

415. Atunci zeiţa l-a dus pe Teodor într-una din locuinţe: cînd a ajuns, nu mai era o locuinţă, ci o lume,

... solemque suum, sua sidera norat*.

Din ordinul lui Pallas au apărut Dodona cu templul lui Jupiter şi Sextus care ieşea: era auzit spunînd că îi va da ascultate zeului. Iată-l mergînd într-un oraş situat între două mări, asemănător Corintului. Cumpără acolo o mică grădină: cultivînd-o, găseşte o comoară; devine un om bogat, iubit, respectat; moare foarte bătrîn, iubit de tot oraşul. În această locuinţă exista un mare volum de scrieri; Teodor nu s-a putut abţine să nu întrebe ce însemnau ele. Este istoria lumii pe care o parcurgem acum, i-a spus zeiţa: este cartea destinelor ei. Ai văzut un număr pe fruntea lui Sextus, caută în carte numărul marcat. Teodor l-a căutat şi a găsit istoria lui Sextus, mai amplă decît pe aceea pe care o văzuse în rezumat. Pune degetul pe orice rînd posibil, i-a spus Pallas, şi vei vedea reprezentat efectiv în amănunt ceea ce rîndul marchează în mare. El a ascultat şi a văzut toate particularităţile unei părţi din viaţa lui Sextus. Au trecut în altă locuinţă, şi iată o altă lume, o altă carte, un alt Sextus care, ieşind din templu şi hotărît să-l asculte pe Jupiter, se duce în Tracia. Se căsătoreşte cu fiica regelui, care nu mai avea copii, şi îi urmează acestuia la tron. Este iubit de supuşii săi. Mergeau în alte camere şi vedeau mereu noi scene.

416. Locuinţele erau organizate piramidal; deveneau din ce în ce mai frumoase pe măsură ce se apropiau de vîrf şi reprezentau lumi tot mai frumoase. Au ajuns în cele din urmă în cea din vîrf, care încheia piramida şi era cea mai frumoasă din toate; căci piramida avea un început, dar nu şi o bază; ea se lărgea la infinit. Şi aceasta pentru că, după cum a explicat zeiţa, într-o infinitate de lumi posibile există cea mai bună din toate, altfel Dumnezeu nu s-ar fi hotărît să creeze vreuna; dar nici una dintre ele nu poate să

* ... soarele său, stelele sale cunoaşte.

nu aibă sub ea altele mai puţin perfecte: de aceea coboară piramida la infinit. Intrînd în această ultimă locuinţă, Teodor a căzut în extaz; a avut nevoie de ajutorul zeiţei; un strop dintr-o licoare divină l-a făcut să-şi revină. Era în culmea fericirii. Sîntem în lumea cu adevărat reală, spune zeiţa, şi te găseşti la izvorul fericirii. Iată ce îţi pregăteşte Jupiter, dacă vei continua să-l slăveşti cu credinţă. Iată-l pe Sextus aşa cum este şi cum va fi în lumea reală. Iese mînios din templu şi dispreţuieşte sfatul zeilor. Îl vezi mergînd la Roma, făcînd pretutindeni dezordine, violînd-o pe soţia prietenului său. Iată-l alungat de tatăl său, bătut, nefericit. Dacă Jupiter ar fi luat aici un Sextus fericit în Corint sau un rege în Tracia, nu ar mai fi aceeaşi lume. Şi totuşi n-avea cum să nu aleagă această lume, care le depăşeşte în perfecţiune pe toate celelalte şi formează virful piramidei: altfel, Jupiter ar fi renunţat la înţelepciunea sa, m-ar fi alungat pe mine, fiica lui. Vezi că nu tata l-a făcut rău pe Sextus; era aşa dintotdeauna şi a fost astfel în mod liber: n-a făcut decît să-i dea existenţă, pe care înţelepciunea nu i-o putea refuza lumii în care era cuprins: l-a făcut să treacă din domeniul posibililor în cel al lucrurilor reale. Crima lui Sextus serveşte la ceva măreţ; se va naşte un mare imperiu ce va da exemple pe măsură. Ceea ce nu înseamnă nimic în raport cu întregul lumii, a cărei frumuseţe o vei admira atunci cînd, după o fericită trecere de la starea de muritor la o alta mai bună, zeii te vor fi făcut capabil să o cunoaşti.

417. În această clipă Teodor se trezeşte şi îi aduce mulţumiri zeiţei, îi dă dreptate lui Jupiter şi, convins de ce a văzut şi a auzit, îşi împlineşte în continuare funcţia de mare preot, cu tot zelul unui adevărat slujitor al zeului său, cu toată bucuria de care este capabil un muritor. Continuarea ficţiunii poate lămuri, mi se pare, dificultatea de care Valla n-a vrut să se atingă. Dacă Apollo a reprezentat bine ştiinţa divină a viziunii (ce se referă la existenţă), sper că Pallas nu va fi jucat rău personajul a ceea ce numim ştiinţa simplei inteligenţe (ce priveşte toţi posibilii), unde trebuie să căutăm în final originea lucrurilor.

NOTE

1. Despre *argumentul leneş* (ἀργὸς λόγος), vezi Chrysippos, in Von Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 277.
2. Discipoli ai lui Lelio Sozzini (1525-1562) şi ai nepotului acestuia, Fausto Sozzini (1539-1604), *socinienii* au promovat o erezie antitrinitară, opusă fatalismului lui Luther şi Calvin.
   – Conrad Vorst, numit şi Vorstius (născut la Wesselburg în 1569 şi decedat la Berlin, în 1622), a fost teolog socinian.
   – Thomas Bonartes (Bartholinus), pseudonim al lui Thomas Barton, teolog englez (m. 1680). În *Discurs asupra conformităţii credinţei cu raţiunea*, § 86, Leibniz va reveni asupra acestui autor.
3. Platon, *Republica*, I, 338, c.
4. Maniheismul (al cărui nume provine de la întemeietorul său, Mani sau Manes – 240-274 – „apostolul lui Dumnezeu") este o mişcare religioasă dualistă din interiorul creştinismului, considerată eretică. A încorporat elemente creştine, buddhiste şi zoroastriste. Concepea lumea şi existenţa umană ca esenţial marcate de lupta a două principii independente şi opuse: Binele şi Răul, lumina şi întunericul, sau Dumnezeu şi materia.
5. Prinţesa Sophie Charlotte (1668-1705), regină a Prusiei, sora lui George I. A fost soţia regelui Frederic al III-lea al Prusiei.
6. Este vorba de *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, in *Journal des Savants*, 27 iunie şi 4 iulie 1695. Cf. Leibniz, *Opere filozofice*, I, trad. de Constantin Floru, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972: *Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor, precum şi la uniunea care există între suflet şi corp.*
   – Rorarius: Girolamo Rorario (1485-1556), cardinal italian. Singura sa operă, publicată la Paris în 1645, *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*, i-a oferit lui P. Bayle prilejul să discute, în articolul *Rorarius* din *Dicţionar*, concepţia leibniziană a uniunii sufletului cu corpul.
7. Jean Le Clerc (1657-1736), erudit, critic şi editor celebru. Din numeroasele sale opere, amintim: *Entretiens sur diverses matières de théologie* (1685), *Bibliothèque universelle et historique* (1684-1693), *Bibliothèque choisie* (1703-1713).
   – Ralph Cudworth (1617-1688), filosof din şcoala platoniciană de la Cambridge, autor al lucrării *The True Intellectual System of the Universe* (1678).
8. *Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques.* Henri Basnage de Beauval (1656-1710), editorul volumului *L'Histoire des Ouvrages des Savants* (1687), este „celebrul autor" la care face referire Leibniz.
9. Jan Swammerdam (1637-1680), celebru anatomist şi entomolog olandez. Lucrările sale principale sînt: *Miraculum naturae, seu uteri muliebris fabrica, notis in Van Horne prodromum illustrata* (1672), *Allgemeene verhandeling van de bloedloose dierkens* – 1669 *(Istoria generală a insectelor), Ephemeri vita...* (în olandeză, 1675), *Biblia naturae, sive Historia insectorum in classes certas reducta...* (postumă, 1737).

10. Lorenzo Valla (1407-1457), umanist italian; Leibniz se referă la *Dialogus de libero arbitrio*. Cf. *supra, Partea a treia*, § 405.
– Boethius, Anicius Manlius Severinus (480-524), filosof şi logician roman. A tradus lucrări de logică ale lui Aristotel şi *Introducerea la Categoriile lui Aristotel* a lui Porphyrios. Cea mai celebră lucrare a sa este *Mîngîerile filosofiei* (*De consolatione philosophiae*). Pentru rolul jucat în transmiterea filosofiei antice în Evul Mediu, Boethius a fost apreciat ca „ultimul roman şi primul scolastic".
– *De servo arbitrio* (1525) a lui Luther a fost o replică la *De libero arbitrio* (1521) a lui Erasmus.
11. Colocviul de la Monbéliard (1586) a reunit reprezentanţi ai luteranilor şi calvinilor.
12. Cartă a luteranismului, redactată de Melanchton.
13. Petrus Wallemburch sau Peter von Walenburch, teolog catolic german, fervent apărător al catolicismului.
– Johann Ludwig Fabritius (1632-1696), teolog protestant, profesor la Heidelberg.
– Antoine Arnauld (1612-1694), filosof şi teolog jansenist. A colaborat cu Pascal şi Nicole la redactarea lucrării *La logique ou l'art de penser*, cunoscută drept *Logica de la Port-Royale*.
14. Este vorba despre *Confessio philosophi*.
15. *De Corpore*, prima secţiune a *Elementa philosophiae* de Hobbes. Cele trei secţiuni ale cărţii sînt: I. *De corpore* (1655), II. *De homine* (1658), III. *De cive* (1642, Paris). În 1666 i-a apărut lucrarea *A Dialogue between a Philosopher and a Student of Common Law in England*.
– John Bramhall (1594-1663), teolog anglican şi arhiepiscop al Irlandei. Cf. n. 150.
16. Straton din Lampsacos (m. 269 î.Ch.), filosof grec, a fost succesor al lui Aristotel la conducerea Lyceului, începînd aproximativ din 286 î.Ch.
17. În original: *suppôt*. André Lalande precizează că acest termen este ieşit din uz şi că în *Teodiceea* lui Leibniz el semnifică substanţă în sens de subiect, de a fi unul (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, p. 1073). Deşi conceptul de *subiect* nu-l transpune întocmai pe cel de *suppôt*, îl aproximează mai bine decît cel de substanţă. În limba germană, termenul este redat de Prantl prin *Einzelsein*. *Suppôt* în sensul utilizat de Leibniz apare şi la Pascal: „Un homme est un *suppôt*; mais si on l'anatomise, sera-ce la tête, le coeur, l'estomac, les veines, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang?" – cf. Lalande, *op.cit.*, p. 1073. (Nota îngrijitorului ediţiei)
18. Réne-Joseph de Tournemine (1661-1736), iezuit francez. Răspunsul lui Leibniz este *La Remarque de l'auteur du Système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux de mars 1704* (publicat în martie 1708).
19. Johann Christophorus Sturm (1635-1736), filosof şi savant german de orientare carteziană şi ocazionalistă, profesor la Academia din Altdorf. A scris: *Physicae conciliatricis conamina* (1685), *De natura agentis idolo* (1692), *De Cartesianis et Cartesianisimo* (1677). Leibniz se referă la opusculul *De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum*.
20. Este vorba despre Părintele François Lamy (1636-1711), benedictin. Dintre operele sale: *Traité de la Connaissance de soi-même* (1694-1698), *Nouvel athéisme renversé* sau *Réfutations de Spinoza* (1696). Răspunsul lui Leibniz este *Additions à l'explication du Système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé Connaissance de soi-même*.

21. Pasquier Quesnel (1634-1719), celebru teolog jansenist francez. Dintre numeroasele sale lucrări teologice, cea mai celebră este *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales* (1671); a stat la originea celui de-al doilea război jansenist. În 1713, opiniile sale au fost condamnate de bula papală Unigenitus.
22. Cardinalul Tolomei (1653-1726), teolog iezuit italian, autorul unui *Supliment la controversele lui Bellarmin* şi al unei *Philosophia mentis et sensuum* (1696).
– Cardinalul Bellarmin (1542-1621), teolog celebru, autor al *Disputationes de controversiis fidei christianae* (1587). A jucat un rol important în procesele lui Giordano Bruno şi Galileo Galilei.
23. Martin Chemnitz (1522-1586), teolog luteran, discipol al lui Melanchton.
– Georg Callinsen (1586-1656), teolog luteran cu înclinaţii ireniste şi conciliatoare. A fost supranumit Calixtus, de la numele papei Calixtus I (aprox. 155-222).
– J. Usher, zis Usserius (1586-1656), teolog anglican, a scris împotriva catolicilor şi arminienilor.
– Jean Daillé sau Dallaeus (1594-1670), teolog şi polemist protestant.
24. Ioan Duns Scottus (1266-1308), celebru teolog scoţian. Voinţa nu este subordonată cu necesitate aprecierilor intelectului; ea se îndreaptă liber şi spontan spre iubirea dezinteresată a lui Dumnezeu. La rîndul său, Universul nu se supune necesităţii constrîngătoare, ci este produsul libertăţii absolute a lui Dumnezeu, al iubirii sale.
25. Cf. notele 15 şi 150.
26. Cf. n. 123.
27. Ormazd şi Ahriman, principiile Binelui şi, respectiv, Răului în zoroastrism.
28. În original: *convenance*. Fiind imposibil de găsit un termen care să redea cu exactitate acest concept-cheie al *Teodiceei* lui Leibniz, am optat pentru forma sa latină, formă în care circula de altfel în literatura epocii. *Convenienţa* din versiunea românească a *Monadologiei* (§ 46 şi § 54) nu este în măsură să-l traducă pe *convenance*. „*Convenientia* este o asemănare legată de spaţiu în forma «din aproape în aproape». Ea este de ordinul conjuncţiei şi al ajustării. De aceea ea aparţine mai puţin lucrurilor în sine şi mai mult lumii în care se găsesc. Lumea este «convenienţa» universală a lucrurilor (...). Astfel, prin înlănţuirea asemănării şi a spaţiului, prin forţa acestei potriviri (*convenientia*) care învecinează asemănătorul şi asimilează proximităţile, lumea formează un lanţ cu sine însăşi. În fiecare punct de contact începe şi se termină un inel care seamănă cu cel precedent şi cu cel care urmează; şi, din cerc în cerc, similitudinile se urmează unele pe altele, ţinînd extremele la distanţa care le e proprie (Dumnezeu şi materia), apropiindu-le de aşa manieră încît voinţa Atotputernicului pătrunde pînă la colţurile cele mai amorţite." (Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, Editura Univers, Bucureşti, 1996, pp. 59-60). În plan gnoseologic, numai adevărurile contingente pot şi trebuie să fie convenient, în vreme ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin. (Nota îngrijitorului ediţiei)
29. *Réponse à ce que M. Le Clerc a écrit dans son X. Tome de la Bibliothèque choisie contre M. Bayle* (1707) este unul din cele două *Entretiens de Maxime et de Thémiste*. Despre Le Clerc, cf. n. 7.
30. Despre Boethius, cf. n. 10.
– Cassiodor (aprox. 468-562), scriitor, istoric şi teolog al latinităţii tîrzii.
– Sfîntul Ioan Damaschinul (676-aprox. 760), celebru teolog.
– Beda, supranumit *Venerabilul* (675-735), istoric şi teolog englez, cunoscut pentru activitatea sa de cronicar şi de comentator al Vechiului şi

Noului Testament. Principala sa operă este *Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Istoria ecleziastică a poporului englez)*; este considerat părintele istoriografiei engleze.
– Alcuin (735-804), savant, fondator al Şcolii palatine. Singura sa operă filosofică este *De anima ratione.*

31. Hugo Grotius (1538-1645), om de stat olandez, jurist, filosof, teolog şi istoric renumit.
32. Petau, zis şi Petavius (1583-1652), erudit şi teolog iezuit. Din scrierile sale: *Doctrina temporum* (1627), *Theologica dogmata* (1644-1650).
– Louis Thomassin (1619-1695), teolog francez. A scris *L'Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (1678-1679) şi, urmîndu-l pe Petau, *Dogmata theologica* (1680-1689).
33. *Predeterminare* fizică: impuls primit de la Dumnezeu, putere sau capacitate a creaturii dobîndită în vederea acţiunii.
– *păcat filosofic*: definit în opoziţie cu ofensa adusă lui Dumnezeu (păcat teologic), este o ofensă adusă naturii raţionale. Distincţia păcat filosofic-păcat teologic a fost impusă de iezuitul Musnier, în 1686, şi a făcut obiectul unei dispute între iezuiţi şi jansenişti la sfîrşitul secolului al XVII-lea.
34. În original: *la science moyenne*. Sintagma reprezintă o traducere a conceptului de *scientia media*, frecvent utilizat în scolastică. În doctrina molinistă, conform căreia trebuie să admitem indeterminismul în sfera acţiunilor umane, *scientia media* este acea cunoaştere pe care o posedă Dumnezeu în legătură cu felul în care va acţiona omul absolut liber în circumstanţe determinate. De aceea ea este numită de scolastici şi ştiinţa condiţionată. La doctrina lui Molina se referă următorul text al lui Leibniz: „Iar cît despre această ştiinţă [medie] a lui Dumnezeu, care este previziunea nu a credinţei şi a acţiunilor bune, dar a materiei şi predispoziţiei lor, adică a contribuţiei pe care o va aduce omul, din partea sa, li se pare unora că s-ar putea spune că Dumnezeu, văzînd ce va face omul fără har sau fără asistenţă extraordinară, făcînd abstracţie de har, s-ar putea hotărî să acorde harul celor ale căror predispoziţii naturale vor fi cele mai bune, sau cel puţin cele mai puţin imperfecte sau mai puţin rele" (*Disertaţie metafizică*, XXXI). În viziunea lui Leibniz, *ştiinţa medie* este similară termenului mediu din ceea ce mai tîrziu Hegel va numi silogism ontologic. Ea se situează între ştiinţa intelectului, care are ca obiect adevărurile posibile şi necesare, şi cea a viziunii, care are ca obiect adevărurile actuale şi contingente. Ştiinţa medie vizează adevărurile posibile (ca şi prima) şi contingente (ca şi cea de-a doua). (Nota îngrijitorului ediţiei)
35. François Bernier (1625-1688), filosof şi medic francez, călător celebru al secolului XVII. Din operele sale: *L'Histoire de la dernière révolution du Grand Mogol* (1669), *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (1674-1678) şi *Traité du libre et du volontaire* (1685).
36. J.P. Spaeth, adevăratul nume al lui Moses Germanus (m. 1701).
– „Eruditul" la care se referă Leibniz este Johann-Georg Wachter (1663-1757), teolog protestant şi autor al lucrării *Die vergötterte Welt oder Der Spinozismus im Judentum* (*Lumea divinizată sau spinozismul în iudaism*) – 1699.
37. Valentin Weigel (1533-1588), teolog foarte influent. Din operele sale: *Dialogus de christianisimo, De vita beata, Theologia astrologizata.*
38. Johann Scheffer, zis *Angelus Silesius* (1624-1677), poet mistic.
39. Jean Le Chalier sau Jean de Gerson (1363-1429), teolog, cancelar al Universităţii din Paris. Dintre operele sale s-au remarcat *De theologia mystica speculativa et practica* (1407), *De concordia metaphysicae et logicae* (1426).

– Jan van Ruusbroec (1293-1381), teolog şi mistic din Brabant. A fost autorul primelor mari scrieri în olandeză şi iniţiatorul unei mişcări spirituale intitulată *Devotio moderna.*

40. Cvietismul, doctrină impusă de Miguel de Molinos (1628-1696), în urma unei dispute celebre, susţine că perfecţiunea creştină poate fi atinsă prin unirea cu Dumnezeu şi liniştea inactivă a sufletului, orice efort moral fiind suprimat în profitul contemplaţiei şi iubirii pure.
– Fo este numele chinezesc al lui Buddha.

41. Du Preissac.

42. Conciliul V din Lateran (1512-1517) a condamnat averroismul padovan şi teoria adevărului dublu.

43. Pietro Pomponazzi (1462-1525), filosof neoaristotelician italian. Este autorul unui *Tractatus de immortalitate animae*, în care susţine că raţiunea nu poate proba dogmele credinţei; revine astfel la doctrina adevărului dublu.

44. Cesare Cremonini (1550-1631), medic şi filosof, comentator al lui Aristotel, este unul din ultimii reprezentanţi ai Şcolii de la Padova. Principalele sale opere: *De Poedia Aristotelis, Diatyposis universae naturalis Aristotelicae philosophie, Tractatus de sensibus.*

45. Andrea Cesalpino (1519-1603), comentator al lui Aristotel, filosof, medic, botanist. Opere filosofice: *Quaestiones peripateticae* (1571), *Daemonum investigato peripatetica* (1593).
– Michel Servet (1509-1553), filosof, teolog şi medic. A fost condamnat la moarte de către Calvin, fiind acuzat de erezie.
– Nicholas Oechslein, zis Taurellus (1547-1606), filosof, teolog şi medic.

46. Claude Guillermet de Beauregard, numit şi Berigard (1578 sau 1591-1664), filosof, profesor la Padova şi Pisa. Lucrarea sa *Circulus Pisanus, seu opus de veteri et peripatetica philosophia* (1643) este un comentariu la *Fizica* lui Aristotel.

47. Gabriel Naudé (1600-1653), bibliotecar al lui Richelieu şi Mazarin. *Naudeana et Patiniana* a apărut în 1701. A scris şi *Bibliographia politica* (1633), *Epistolae* (1667).

48. Philipp Schwarzerd, zis şi Melanchton (1497-1560), reformator religios, profesor de greacă la Universitatea din Wittenberg. Discipol al lui Luther, a redactat textul Confesiunii de la Augsburg. Leibniz se referă, probabil, la *Philosophiae moralis epitome* (1538).

49. Pierre de la Ramée, numit şi Ramus (1515-1572), umanist, filosof şi matematician francez, convertit la protestantism. Lucrări: *Dialectique* (1555 – primul tratat de filosofie scris în franceză), *Gramere* (1562), *Scholarum mathematicorum libris unus et triginta* (1596).

50. Daniel Hofman (1538-1621), teolog luteran, discipol al lui Melanchton.
– Tileman Hesshus, zis şi Hesshusius (1527-1588), teolog luteran.
– *Formula concordiei*: cartă de reunificare a diverselor tendinţe luterane, publicată la Dresda în 1580.

51. J. Chessel, numit şi Caselius (1533-1613), umanist şi erudit celebru. Dintre scrierile sale, amintim *Opus epistolicum* (1687).

52. Paul Slevogt (1596-1655), umanist şi filosof aristotelician. Titlul complet al lucrării de tinereţe amintite de Leibniz este *Pervigilium de dissidio theologi et philosophi.*

53. L. Mayer (m. 1712), discipol şi prieten al lui Spinoza, căruia i-a editat *Operele Postume.*

54. Jean de Labadie (1610-1674), mistic şi reformator francez. Iezuit, jansenist, apoi convertit la calvinism, a fost fondatorul unei secte de *iluminaţi.* „Labadismul" a supravieţuit pînă în a doua jumătate a secolului XVIII.

55. Wolzoguen (1632-1690) a replicat cărţii lui L. Mayer în *De scripturarum interprete, contra exercitatorem paradoxem* (1668).

56. Vagelsang (m. 1679), Van der Weyen (1676-1716), teologi reformaţi. Cocceienii erau discipolii lui Johannes Koch sau Kochen, zis şi Cocceius (1603-1669), teolog raţionalist şi antipredestinaţionist. A scris: *Summa doctrinae foedere et testamento Dio* (1648), *Summa theologiae ex sacris scripturis repetitia* (1662), lucrări în care a dezvoltat elementele unei „teologii a Alianţei".
57. Pietismul este o mişcare religioasă protestantă, care promovează pietatea, misticismul şi o respectare riguroasă a practicilor religioase. A avut importante efecte asupra luteranismului german din secolul al XVIII-lea.
58. „Noii fotinieni" sînt socienienii (cf. n. 2). Andreas Kessler (1595-1643), teolog, a scris *Examen physicae, metaphysicae et logicae photinianae.*
59. Christoph Stegmann, autorul unei *Metaphysica repugnata* (1635).
60. Abraham Calov (1612-1685), teolog luteran, polemist antisocinian.
– J.-A. Schertzer (1628-1683), teolog protestant, autorul unui *Collegium antisocinianum.*
61. Robert Baron (aprox. 1593-1639), teolog.
62. Cf. Geneza 16, 1.
63. Ulrich Zwingli (1484-1531), reformator religios elveţian. A contribuit prin cele 67 de *teze*, ce susţin Biblia ca unic fundament al credinţei şi resping autoritatea Romei, la o mai bună definire a dogmelor Reformei (1523).
64. *Transsubstanţialitatea* este schimbarea tuturor substanţelor pîinii şi vinului euharistice în toate substanţele din trupul şi sîngele lui Isus Christos (protestanţii nu au acceptat această dogmă). *Consubstanţialitatea* sau *impanaţia* se referă la prezenţa reală, simultană a trupului şi sîngelui lui Isus Christos în pîinea şi vinul euharistiei. Sensul neeuharistic al consubstanţialităţii este cel de unitate şi identitate de substanţă ale persoanelor Sfintei Treimi.
– Neacceptată în întreg luteranismul, teoria ubicuităţii (propusă de Luther) susţine că natura umană este inseparabil unită în Christos cu cea divină şi se află *pretutindeni*, asemenea divinităţii înseşi.
65. E. Stillingfleet (1635-1699), polemist anglican, episcop de Worchester. Este celebru datorită disputei cu Locke în privinţa imortalităţii sufletului.
66. Vedelius (1596-1642) publică în 1628 *Rationale Theologicum.* Johann Musäus (1613-1681) îi va replica în cartea *Despre folosirea principiilor raţiunii şi ale filosofiei în disputele teologice.*
67. Voëtius (1588-1676), teolog olandez, polemist ilustru şi cel mai violent adversar al lui Descartes. Din scrierile sale: *Selectae theologicae* (1648-1669), *Politica ecclesiastica* (1663-1676).
68. Cf. Luc. 13, 32.
69. Sfîntul Athanasie (aprox. 295-373), patriarh al Alexandriei, adversar al lui Arie la Conciliul de la Niceea (325).
70. Froidmont, zis şi Fromondus (1587-1653), teolog şi fizician. *Labyrinthus de compositione continui* a apărut în 1631.
71. Bernardino Ochino (1487-1564), călugăr catolic italian, convertit în 1542 la Reformă, autorul lucrării *Laberinti del libero over servo arbitrio, prescienza, predestinatione e libertà divina, e del mondo per uscirne.*
72. Joseph Scaliger (1540-1609), filolog eminent. Se poate spune că este fondatorul cronologiei, prin opera *De emendatione temporum.* Lucrarea împotriva demonstraţiilor lui Arhimede este *Cyclometrica Elementa* (1594).
– Thomas Hobbes, cf. n. 15.
73. Abatele Foucher (1644-1696) a adus obiecţii sistemului leibnizian în „Journal des Savants".
– Pierre Bayle: cf. n. 6.
– Părintele Lamy: cf. n. 20.
74. Cf. notele 1 şi 29.

75. 1 Cor. 1, 23.
76. Agostino Steuco sau Augustinus Steuchus din Gubbio (1496-1549), teolog şi erudit italian. Dintre operele sale, amintim: *Cosmopeia*, *De perenni philosophia* (1540), *Pro religione Christiana contra lutheranos* (1530).
– Philippe Duplessis-Mornay sau Du Plessis-Mornay (1549-1623), protestant francez, prieten, consilier şi ambasador al lui Henric al IV-lea. Este fondatorul primei Academii protestante (1599). A scris un *Traité de la verité de la religion chrétienne* (1581), un *Traité de l'eucharistie* şi o *Athéomachie* (1582).
– Hugo Grotius: cf. n. 31.
77. Somonacodom (Somona-Codom) este numele unui „anumit om extraordinar, despre care se credea că a ajuns la suprema fericire". P. Bayle a obţinut informaţii despre acesta de la călătorul şi diplomatul Simon de la Loubère.
78. *L'Art de penser* – Arnauld şi Nicole; *Recherche de la verité* – Malebranche; *An Essay Concerning Human Understanding* – J. Locke.
79. Piatra filosofală.
80. Regina Christina a Suediei (1626-1689).
81. Pierre Nicole (1625-1695), moralist şi teolog jansenist. A colaborat la redactarea *Logicii de la Port-Royale* (1662) şi a *Nouveau Testment de Mons* (1667). Este autorul lucrării *Essais de morale* (1675, 1678).
82. Eroul unui proces celebru din 1650. Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, III, cap. III, § 8.
83. Cf. n. 10.
84. Cicero, *De natura deorum*, III, 31. Cotta este reprezentantul Noii Academii, opunîndu-se teoriei stoice a providenţei.
85. Jean de Launoy (1602-1678), istoric şi teolog francez.
86. Abatele Charles Mallet (1608-1680) a avut o dispută cu Arnauld referitoare la traducerea în franceză a *Noului Testament*. P. Bayle trimite la volumul lui Arnauld, *Réflexions philosophiques et thélogiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce [de Malebranche]* (1685-1686).
87. Cardinalul Cajetan (1496-1534), teolog, adversar al lui Luther, a scris un *Comentariu la Summa sfîntului Toma*.
88. Regina Christina a Suediei a abdicat în 1654.
89. Cf. n. 72.
90. Hermann Armenszoon, zis şi Jacobus Arminius (1560-1609), celebru teolog olandez, întemeietor al sectei arminiene (sau a remonstranţilor). Doctrina sa încearcă să reabiliteze liberul arbitru, împotriva celei a supralapsarilor, care exagera importanţa dogmei păcatului originar. François Gomar sau Gomarus (1563-1641), adversar al lui Arminius, apără calvinismul de acuzele celui dintîi. Disputele între arminieni şi gomarişti (numiţi şi contra-remonstranţi) au marcat Olanda întregului secol al XVII-lea.
91. Raymundus Lullus (1235-1315), celebru filosof şi logician catalan, teolog şi poet. Şi-a expus demonstraţia filosofică a Trinităţii în *Disputatio fidei et intellectus*. În *Ars Magna*, el dezvoltă o metodă de descoperire şi demonstrare pe cale raţională a adevărurilor credinţei (acesta a prefigurat formalizarea logică şi matematică).
92. Bartholomäus Keckermann (1571 sau 1573-1608), erudit german, autor al unei *Systema theologiae* (1615).
93. *Christianity not mysterious* a apărut la Londra în 1696. Autorul ei este John Toland (1670-1722), filosof irlandez, convertit la protestantism.
94. Élie Saurin (1639-1703), teolog protestant francez, adeversar al lui Jurieu. Dintre scrierile sale: *Examen de la théologie de Jurieu* (1694), *Défense de la véritable doctrine de l'Église réformée sur le principe de la foi* (1697), *Traité de l'amour de Dieu* (1701).

95. Josua Stegmann (1588-1632), teolog anti-socinian.
– F. Turrettini (1623-1687), teolog calvinist de origine italiană, stabilit la Geneva, autorul *Institutiones theologiae elenchtiae* (1679).
96. Cf. n. 2.
97. François Veron (1575-1640), polemist catolic, a scris împotriva protestanţilor şi jansenişti lor. Principalele sale opere sînt *Traité de la puissance du Pape* (1626), *De la primauté de l'Église* (1641), *Le moyen de la paix chrétienne* (1609), *Méthode de traiter les controverses de religion par seule Ecriture Sainte* (1615) – lucrare la care se referă Leibniz.
98. Cf. notele 22 şi 23.
99. În original: *consécution*. După Lalande (*op.cit.*, p. 176), termenul desemnează, în accepţiunea lui Leibniz, obişnuinţa de a asocia anumite idei sau percepţii. Cf. şi Leibniz, *Nouveaux Essais* şi *Monadologia* (§ 26). (Nota îngrijitorului ediţiei)
100. Cf. notele 23 şi 66.
101. R. de Arriaga (1592-1667), iezuit spaniol. Avem de la el un *Cursus philosophicus* (1632).
102. *Respingerile sofistice*, subdiviziune a *Organonului* aristotelic.
103. Primul cuvînt este numele unui instrument muzical; cel de-al doilea evocă sunetul corzilor lirei; erau exemple tradiţionale de termeni ce nu semnifică nimic.
104. Isaac Jaquelot (1647-1708), teolog protestant francez, stabilit la Berlin. A întreţinut o polemică îndelungată cu P. Bayle.
105. Cf. n. 2.
106. Vincent Baron (1604-1674), teolog catolic francez, predicator şi polemist antiprotestant. Lucrări mai importante: *Theologia moralis* (1665), *Ethica christiana* (1673).
107. Des Bosses, teolog şi matematician. A tradus *Teodiceea* în latină.
108. Pierre Abélard (1079-1142), ilustru filosof şi teolog francez. A fost acuzat de opinii heterodoxe despre Trinitate şi condamnat de Conciliile din Soisson (1121) şi Sens (1140).
– Gilbertus Porretanus sau Gilbert de la Porée (1070-1154), teolog francez.
– John Wycliffe (1320-1384), teolog şi reformator englez, şef al mişcării anticlericale şi antipapale. Este considerat un precursor al Reformei.
– Thomas White, zis şi Albius (1593-1676), teolog şi polemist catolic.

Partea întîi

109. Este vorba despre doctrina lui Malebranche.
110. În original: *péchés actuels*. Ele se diferenţiază categoric de *păcatul originar*. (Nota îngrijitorului ediţiei)
111. Termenul trimite la romanul utopic *L'Histoire des Sévarambes* (1677-1679) al lui Denys Veiras sau Vairasse (aprox. 1635-1685), a cărui primă parte a fost publicată în engleză, în 1675: *The History of the Sevarites*. Sévarambii, populaţie imaginară descrisă în roman, şi-au dobîndit numele de la cel al unui erou, tot imaginar, Sévarasio.
112. Jan Baptist van Helmont (1577-1644), medic, chimist şi fiziolog flamand. Operele sale complete au fost publicate de fiul său, Franciscus Mercurius (cf. n. 160), în 1648: *Ortus medicinae, vel opera et opuscula omnia*.
113. Friedrich Hoffman (1660-1742), medic şi chimist german.
114. Inocenţiu XII (1615-1700), papă între 1691 şi 1700.
– Sfondrati (1644-1696); titlul cărţii este *Nodus praedestinationis* [...] *dissolutus* (1697).

115. Inocenţiu III (1160-1216), papă între 1198 şi 1216, a scris şi *De contemptu mundi sive de miseria conditionis.*
116. Jacques Esprit (1611-1672), membru al Academiei franceze. Volumul citat a fost publicat la Paris, în 1678.
117. Claudius Claudianus (aprox. 370-404), poet latin, autor de scrisori, epigrame şi epopei mitologice.
118. Prudenţiu (348-aprox. 415), poet latin creştin. Este autorul a 12 imnuri închinate fiecărei ore din zi, reunite sub titlu *Cathemerion.* Versurile citate fac parte din *Imnul de dinaintea somnului* (*Cath.* 6, 94).
119. Sfîntul Grigore al Nyssei (340-400), unul din cei mai celebri Părinţi ai Bisericii, adversar al arianismului.
– Sfîntul Ieremia (331-420), traducător şi comentator al Bibliei.
120. Cf. Rom. 9, 25-26.
121. *Das ewige Evangelium der allgemeine Wiederbringung aller Creaturen,* opuscul anonim, publicat în 1699.
122. Cf. n. 7.
123. Acest „om de spirit" nu a fost încă identificat. G. Grua susţine că pasajul „maschează sub un ton agreabil atracţia faţă de o ipoteză atribuită unui admirator" (*Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz,* Presses Universitaires de France, Paris, 1939, p. 394).
124. *Adam Kadmon,* Adam cel ceresc a cărui copie a fost Adam cel pămîntesc. (Nota îngrijitorului ediţiei)
125. Celio Secundo Curione (1503-1569), teolog şi umanist italian convertit la Reformă. Dintre operele sale, amintim: *De amplitudine beati regni Dei* (1544), *Araneus, sive de Providentia Dei* (1554), *Pasquillus extaticus* (1554).
126. *Règle générale de la composition des mouvements.*
127. Cf. Ioan 12, 24.
128. Guillaume Durand de Saint-Pourçain (m. 1332), autorul unui *Comentariu la Cartea Sentinţelor.*
– Petrus Auriol (Pierre Auriol, Oriol sau d'Oriol, către 1280-1322), franciscan francez, filosof şi teolog, magistru în teologie la Universitatea din Paris, arhiepiscop de Aix-en-Provence în 1321. Şi el a scris un *Comentariu la Cartea Sentinţelor,* 2 vol., Roma, 1596-1605.
– Pelagius (aprox. 380-430), călugăr, iniţiatorul ereziei ce-i poartă numele (pelagianism); doctrina sa, privilegiind liberul arbitru în defavoarea graţiei divine, a fost combătută de Sfîntul Augustin.
129. Louis Bereur de Dole (m. 1636), filosof şi teolog. Avem de la el o *Disputatio quadripartita* (1634).
– Bernier: cf. n. 35; cartea citată este *Traité du libre et du volontaire* (1685).
130. Johannes Kepler (1571-1630), astronom german, fondatorul astronomiei moderne.
131. George Villiers de Buckingham (1627-1688), fiul celebrului om politic englez. A scris *A short Discourse upon the Reasonableness of Men's having a Religion or Worship of God* (1686).
132. Leibniz reia celebra teorie a lui Aristotel despre viitorii contingenţi (*Despre interpretare,* 9). Se pare că Stagiritul a admis o situaţie excepţională a viitorului contingent, cînd principiul terţului exclus nu mai operează. (Nota îngrijitorului ediţiei)
133. Luis Molina (1536-1600), teolog iezuit spaniol, autorul lucrării *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). Doctrina sa caută să înlocuiască noţiunea de graţie *eficientă* cu cea de graţie *suficientă,* la care omul, pentru a face binele, trebuie să consimtă în virtutea liberului său arbitru.

– Pedro da Fonseca (1528-1599), teolog portughez, supranumit „Aristotel portughez". Doctrina sa, numită *ştiinţa medie*, încearcă o conciliere între predestinare şi liberul arbitru.

134. Cf. 1 Samuel 23, 12-13.
135. Cf. Petroniu, *Satyricon*, 30.
136. Domingo Bañez (1528-1604), teolog tomist şi antimolinist, comentator al lui Aristotel,
– Diego Alvarez (mijl. sec. XVI-1635), dominican spaniol, apărător al tomismului împotriva molinismului. A scris *De Concordia liberi arbitrii cum predestinatione* (1622); cf. n. 155.
137. Cf. n. 129.
138. Buridan (aprox. 1300-1358), filosof scolastic, rector al Universităţii din Paris între 1328 şi 1340. Faimosul argument al măgarului nu se găseşte în opera filosofului.
139. În original: *futurition*. Acest termen, ieşit astăzi din uz, desemna în secolul al XVII-lea caracterului unui lucru de a fi viitor. De exemplu, „ce qui n'a aucune possibilité n'a aucune futurition". Leibniz înţelegea prin *futurition* adevărurile contingente viitoare. (Nota îngrijitorului ediţiei)
140. Cf. n. 1.
141. Sfîntul Ambrozie (către 340-397), unul dintre Părinţii Bisericii. Citatul este dintr-un comentariu la Evanghelia după Luca (Migne, *Patrologie latine*, t. 15, col 1527-1860).
142. Cf. Iona 1, 2 şi 3, 4.
143. Maslac, mastlac sau matslac: specie de opiu.
144. Johann van Baveryck, zis Benerovicius (1594-1674), autorul unei *Epistolica quaestio de vitae termino, fatali, an mobili? Cum doctorum responsis* (1634).
145. Sistemul lui Malebranche.
146. Cf. n. 104.
147. Tycho Brahe (1546-1601), astronom danez, adversar al heliocentrismului copernican. Observaţiile sale asupra planetei Marte i-au permis lui Kepler să formuleze legile atracţiei universale.
148. Thomas Bradwardine (1290-1349), matematician şi teolog englez, arhiepiscop de Canterbury. Este autorul scrierii *De causa Dei adversus Pelagium*, în care susţine acţiunea infailibilă a voinţei lui Dumnezeu.
– J. Wycliffe: cf. n. 108.
149. Rorarius: cf. n. 6.
150. John Bramhall (1594-1663), episcop de Derry în 1634. Îl întîlneşte pe Hobbes la Paris, în 1644 (cf. n. 15).
151. Cf. n. 31. Trimiterea se face la *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* (1617).
– Johannes Crell, zis şi Crellius (1590-1633), teolog socinian german. Este vorba despre *Responsio* (1623).
152. H. Conring (1606-1687), erudit şi savant olandez. Lucrarea citată este *Disputatio philosophica de jure*.
– Pomponazzi: cf. n. 43. Opera citată este *De Fato, libero arbitrio, Providentia* (1525).
153. Este vorba de *decretum duplex* sau *absolutum*, formă radicală a teoriei dublei predestinări, conform căreia Dumnezeu hărăzeşte unora mîntuirea, altora damnarea într-un mod absolut. Germanul Gottschalk (805-868) trece drept întemeietorul acestei doctrine, cf. n. 158. (Nota îngrijitorului ediţiei)
154. Universaliştii susţin că există în Dumnezeu voinţa de a-i salva pe toţi oamenii. Particulariştii neagă această voinţă.

155. Între 1598 şi 1602, la Roma au avut loc mai multe reuniuni unde s-au examinat tezele lui Molina cu privire la graţie, din a sa *Concordia* (cf. n. 133).
156. Sinod reunit între 1618 şi 1619 ce a condamnat arminianismul, susţinînd tezele gomariste (cf. n. 133).
157. Claudius Fulgentius (468-533), scriitor latin creştin, teolog, episcop de Ruspe (508). A luptat împotriva pelagianismului şi arianismului.
158. Gottschalk (m. 866 sau 869), călugăr saxon, adept al predestinării absolute.
159. Cf. n. 155.
160. Henry More (1614-1687), filosof şi teolog, membru al Şcolii platoniciene de la Cambridge. Se face trimitere la *Immortalitas aminae, quatenus ex cognitione naturae rationisque lumine est demonstrabilis* (1659).
– Franciscus Van Helmont, zis Mercurius (1618-1699), teosof, clasic al literaturii esoterice. A scris: *The Paradoxal Discourses Concerning the Macrocosm and the Microcosm or the Greater and the Lesser World in their Union*, Londra, 1685, *Opuscula philosophica*, 1690.
161. Guillaume Wander, pseudonim al abatelui de Lanion, filosof, adept al lui Malebranche, autor al *Méditations sur la métaphysique* (1678).
162. Ermolao Barbaro (1454-1495), savant, umanist italian.
163. Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), medic şi umanist italian.
164. Daniel Sennert (1572-1637), medic geman, a încercat să unifice doctrinele anticilor cu cele ale alchimiştilor.
165. Johann Freitag (1581-1641), medic german, a scris o *Detectio et solida refutatio novae sectae sennerto-paracelicae* (1637).
– Johann Sperling (1603-1658), medic şi zoolog german.
– Johann Zeisold (1599-1667), medic, profesor de fizică la Jena.
166. Ioan Scottus Eriugena (m. către 880), filosof şi teolog. Influenţată de neoplatonism, se consideră că doctrina sa conţine elemente panteiste.
– Pierre Gassendi (1592-1665), filosof şi savant francez, promotor al renaşterii epicureismului în secolul al XVII-lea.
167. Jan Swammerdam: cf. n. 9.
– Archibald Pitcairne (1652-1725), medic scoţian.
– Nicolaus Hartsoeker (1656-1725), medic şi fizician olandez.
168. Anton von Leuwenhoeck (1632-1723), naturalist olandez, considerat „părintele protozoologiei şi al bacteorologiei".
169. Sfîntul Grigore al Nazianzului (329-390), Părinte al Bisericii. Opera citată este discursul său despre botez (Migne, *Patrologie greque*, t. 36, col. 359-427).
170. Grigore din Rimini (m. 1358), teolog şi filosof italian.
171. Sfînta Brigitte (către 1303-1373), prinţesă suedeză.
– Alfonso Salmeron (1515-1585), teolog iezuit spaniol, unul dintre primii însoţitori ai lui Ignaţiu de Loyola.
– Molina: cf. n. 133.
– Lancelot Politi, cunoscut sub numele de *Ambroise Catharin* (1483 sau 1487-1553), dominican italian, jurisconsult şi teolog. Datorită lucrării *Tratat despre graţie*, ce insistă asupra responsabilităţii morale a omului, a putut fi considerat drept pre-molinist.
172. Cf. n. 114.
173. Cf. n. 81.
174. Cf. n. 148.
175. Sfîntul François Xavier – Francisco de Yasu y Javier (1506-1552), misionar iezuit, unul dintre primii discipoli ai lui Ignaţiu de Loyola.
176. Sfîntul François de Sales (1576-1622), episcop al Genevei. *Tratat despre Dragostea lui Dumnezeu* a apărut la Lyon, în 1616.

177. Paul Pellisson (1624-1693), avocat, scriitor, teolog şi istoriograf al lui Ludovic al XIV-lea. În 1670 s-a convertit la catolicism. A întreţinut relaţii cu Leibniz, în special cu privire la problema unificării bisericilor.
178. Diego Payva de Andrade (1528-1575). *Explications orthodoxes* (1564) este lucrarea îndreptată împotriva lui Martin Chemniz (cf. n. 23).
179. Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635), poet şi filosof iezuit german; cartea citată este *Goldnes Tugendbuch* (1649). Leibniz i-a tradus în franceză *Prefaţa*.
180. Lucrare anonimă publicată în 1631.
181. Johann-Philipp Schöborn (1605-1673), unchi al lui Lothar-Franz Schöborn (1655-1729), Elector de Mainz, Episcop de Bamberg.
182. Cf. Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, VIII, 12.
183. Niels Steensen sau Nicolas Stenonis – Stenon (1638-1686), medic luteran danez convertit la catolicism în 1667. A fost numit episcop de Münster în 1676.
184. Melchisedec Thévenot (1620-1692), călător şi erudit francez. Între 1663 şi 1672 i-a apărut la Paris lucrarea *Relations de divers voyages curieux*.
185. J. David, zis Davidius (1546-1613), iezuit belgian. Lucrarea amintită a apărut în 1601.
186. Cf. Matei 9, 21-24; Luca 10, 13-15.
187. Cf. n. 128.

Partea a doua

188. Robert Fludd (1574-1637), medic şi teosof englez. A publicat sub pseudonimul Rudolphus Otreb o carte intitulată *Tractatus theologo-philosophicus, in libros tres distributus, quorum I. de vita, II. de morte, III. de resurrectione* (1617).
189. Pierre Jurieu (1637-1713), pastor calvinist, celebru teolog şi polemist. Titlul complet al operei citate este *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Provodence et la Grâce, pour trouver un moyen de réconciliation entre les protestants qui suivent la Confesion d'Augsburg et les réformés* (1688).
190. Christoph Wittich (1625-1687), teolog reformat, a introdus cartezianismul în şcoli. A scris şi *Dissertationes duae de S. Scripturae in philosophicis abusu* (1654), *Theologia pacifica* (1671), *Causa spiritus sancti* (1678).
191. Cf. Iona 4, 11.
192. Aloysius Novarino (1594-1650), teolog italian. Titlul citat este de fapt subtitlul volumului *Deliciae divini amoris* (1641).
193. Cf. Horaţiu, *Epistole*, I, 18, 31 şi urm.
194. Sfîntul Ambrozie (cf. n. 141) a scris un *De oficiis ministrorum*.
– Grotius: cf. n. 31.
– L. Opalinski, zis Opalenius (1612-1662), scriitor şi om politic polonez, şi el a scris un *De oficiis* (1703).
– Robert Sharrock (1630-1684), jurist, savant şi teolog englez. A scris *Hypothesis de officio secundum jus naturae, contra Hobbesium* (1660).
– Samuel Rachel sau Rachelius (1628-1691), moralist şi jurist german. A scris şi *Commentarios in tres libros De Officiis Ciceronis* (1661).
– Samuel von Pufendorf (1632-1694), istoric, jurist şi filosof german, autorul unui *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* (1673).
195. Meleagru, erou mitologic.
– Kephalos, erou legendar atenian.
196. Braccio (1368-1424), Sforza (1369-1424), condotieri italieni.
– Albrecht von Wallenstein (1583-1634), general german de origine cehă.
197. Cf. n. 133.

198. Pierre Mathieu (1563-1621), istoric francez, istoriograf al Franței sub Henric al IV-lea, autorul unei *Histoire de la mort déplorable de Henri IV* (1611).
199. Piscator (1546-1625), teolog reformat, traducător și comentator al Bibliei; a scris lucrări despre grație și predestinare.
200. *De stoicorum repugnatione*, cap. XXXIV.
201. Manes sau Mani, fondator al maniheismului (cf. n. 4).
202. Helmold, cronicar din secolul XII.
203. Trogus Pompeius, istoric din perioada lui Augustus, autorul unei *Istorii universale* din care nu ne-a rămas decît un rezumat al lui Iustin, istoric din epoca Antoninilor.
204. Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală*, XXX, 2.
– Hermippe, biograf alexandrin din secolul III î.Ch.
205. Sub numele ipotetic al lui Suidas, se face referire la un lexicon grec intitulat *Souda*, compus spre sfîrșitul secolului X î.Ch.
– Xanthos din Lydia, istoric ionian din secolul V î.Ch. (cf. Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, *Prefață*, 2).
206. Thomas Hyde (1636-1703), filolog, teolog și orientalist englez. Cartea sa *Veterum Persarum et megnorum religionis historia* (1700) a fost un adevărat eveniment în știința și istoria filosofică și religioasă a epocii.
207. Jean Chardin (1643-1713), celebru călător francez. A publicat *Le Récit du couronnement du roi de Perse Soliman III* (1670) și *Voyages en Perse et aux Indes orientales* (1686).
208. *Despre Germania*, cap. II.
209. *Arimannii* constituiau un fel de armată a oamenilor liberi și erau protejați de monarh. Statutul lor este încă o problemă intens discutată în istoriografia Evului Mediu tîrziu.
210. Arminius, conducător al unui trib germanic, învingător asupra legiunilor lui Varus (9 d.Ch.), învins însă de Germanicus în 16 d.Ch.
211. Cezar, *Comentarii de bello gallico*, VI, 18, 1.
212. Otto Sperling (1634-1715), anticar, numismat și istoric al antichității scandinave. Disertația amintită este intitulată *De origine veterum Gallorum a Dite, h.e. germanis et Septentrionalibus* (1699).
213. Callimach (aprox. 305-240), poet, critic literar și bibliograf alexandrin. Din opera sa poetică ni s-au transmis 6 *Imnuri* și 63 *Scrisori*.
214. Paul-Yves Pezrom (1639-1706), ales abate de Charmoye în 1697, filolog, autor al unei cărți intitulate *Antiquité de la nation et de la langue des Celtes, autrement appelés Gaulois* (1703).
215. J. van Gorp, zis Goropius Becanus (1518-1572), medic și om de litere flamand.
– Adrien Schrieck (1560-1621), istoric, jurisconsult și filolog flamand.
– Olof Rudbeck (1630-1702), medic și erudit suedez.
216. Marcion (aprox. 85-160), ereziarh gnostic, opunea Dumnezeul Vechiului Testament celui din Noul Testament, asemenea opoziției dintre principiul binelui și cel al răului.
217. *Anamorfozele*, imagini ce devin vizibile doar cînd sînt privite sub un anumit unghi sau într-o oglindă cu o formă deosebită, erau foarte căutate în epocă.
218. Tommaso Campanella (1568-1639), filosof italian anti-aristotelician.
219. Melissos, filosof grec din secolul V î.Ch., discipol al lui Parmenide.
220. Balthazar Becker (1634-1698), teolog reformat olandez.
221. Cf. n. 121.
222. Lactanțiu (către 260-325), retor latin, convertit la creștinism, autor al *Divines institutiones* (o apologie creștină), *De ira dei*, *De la mort des persecuteurs*.
223. Cf. n. 104.

224. Scrisoarea din ianuarie 1646, ediţia Adam-Tannery, t. IV, scrisoarea 419, pp. 351 şi urm.
225. *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (1685-1686).
226. Pierre Bertius (1565-1629), teolog, istoric, geograf, istoriograf al lui Ludovic al XIII-lea. A scris *Commentariorum rerum Germanicarum,* 1634-1635.
227. Andreas Carolus (1632-1704), istoric şi teolog luteran. Titlul complet al lucrării citate este *Memorabilia Ecclesiastica saeculi XVII* (1697, 1702).
228. Pamfletul, apărut în flamandă (1619), apoi în latină (1651), este atribuit lui Henri Slatius (1580-1623), polemist arminian.
229. George Kendall (1610-1663), teolog şi predicator prezbiterian, a combătut arminianismul şi socianianismul.
230. Diodor Cronos (m. către 296 î.Ch.), filosof grec, celebru dialectician din şcoala megarică.
231. Arrianus (aprox. 95-175), istoric şi filosof grec, discipol al lui Epictet.
– Cleanthes (aprox. 300-225), filosof grec, discipol şi succesor al lui Zenon din Cittium.
– Archedemos din Tars, stoic din secolul II î.Ch.
– Antipater din Tars, stoic din aceeaşi perioadă.
232. Gilles Ménage (1613-1692), scriitor şi erudit francez.
233. Dionysios din Halicarnas (aprox. 54 î.Ch.-8 d.Ch.), istoric, retor, critic literar.
234. Cf. n. 108.
235. Cf. n. 108. Conciliul de la Konstanz (1417) a condamnat ideile lui Wycliffe în persoana continuatorului său ceh, Jan Hus.
236. Madelaine de Scudery (1607-1701), scriitoare franceză, autoare de romane galante şi analize morale.
237. Samuel Rutherford (1600-1661), teolog anti-arminian. Titlul lucrării citate este *Exercitationes apologetica pro divina gratia* (1636).
238. Ysbrants Ides (n. 1660), negustor şi diplomat în serviciul lui Petru cel Mare.
239. William Twise (1578-1646), teolog puritan anti-arminian.
– Rutherford: cf. n. 237.
240. Amyraut (1596-1664), teolog reformat francez. Cartea citată are titlul *Doctrinae Jonnis Calvini de absoluto reprobationis decreto defensio* (1641).
241. Cf. n. 95.
242. Samuel des Marets (1599-1673), teolog protestant francez.
243. Strimesius (1648-1730), teolog reformat german.
244. Cf. n. 194.
245. Cf. n. 87.
246. Jacob Thomasius (1622-1684), filosof şi moralist, profesor la Leipzig, a fost profesorul lui Leibniz în primii ani de studii universitare ai acestui.
247. Christian Dreier (1610-1688), filosof şi teolog, autorul unei *Sapientia sive philosophia prima ex Aristotele* (1644).
248. Cf. n. 16.
219. Cf. n. 7.
250. Alfons al X-lea, zis şi *Înţeleptul* (1221-1284), rege al Castiliei între 1254 şi 1284, este autorul *Tablelor Alfonsiene.* Opera sa fundamentală este un cod de legi, *Las siete partidas.* În 1257, a fost proclamat rege al romano-germanilor de către arhiepiscopul de Trèves.
251. François Diroys (1620-1690), teolog catolic francez. Titlul complet al lucrării este *Preuves et préjugés pour la religion chrétienne et catholique contre les fausses religions et l'athéisme* (1683).

252. Cf. n. 14.
253. Cf. n. 19.
– Erhard Weigel (1625-1699), filosof şi matematician, a fost profesorul lui Leibniz la Universitatea din Jena, în 1663.
254. Joachim Jungius (1587-1657), medic, matematician, filosof german; autorul unei *Logica Hamburgensis* şi al *Geometria empirica.*
– „Teorema lui Pitagora" este a 57-a propoziţie din cartea I a *Elementelor de geometrie* a lui Euclid.
255. Thomas Gataker (1574-1654), teolog şi filolog englez.
256. Marcianus Capella (sec. V d.Ch.), filosof latin.
257. Timon din Atena, personaj istoric sau semilegendar din sec. V î.Ch., pus în scenă de Lucian (autor grec, 125-192) în *Timon sau Mizantropul.*
258. Scrisoare din 1643, ediţia Adam-Tannery, t. IV, scrisoarea 333, p. 67.
259. Thomasius: cf. n. 246. Scrierea citată are titlul *Philosophia practica, continuis tabellis in usum privatum comprehensa* (1661).
260. Cf. n. 116.
261. Cf. n. 237.
262. Duns Scottus: cf. n. 24.
263. Cf. n. 108.
264. Cf. n. 11.
265. Cf. n. 293.

Partea a treia

266. Sfîntul Bernard (1091-1153), călugăr, predicator, fondatorul şi primul abate al mănăstirii din Clarivaux. A fost canonizat în 1174.
267. Thomas Burnet (1635-1715), teolog şi geolog scoţian.
268. Caspar Schoppe, zis Scioppius (1576-1649), celebru filolog.
269. François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), filosof şi scriitor francez, unul dintre reprezentanţii „libertinajului erudit", perioadă intermediară umanismului Renaşterii şi filosofiei Luminilor.
270. Gerolamo Cardano (1501-1576), medic, filosof şi matematician italian.
271. Sectă islamică din secolele XI-XIII; şeful sectei purta titlul de Cheik el Djebel, Domnul sau Bătrînul Muntelui.
272. Fachir a cărui istorie e povestită de Plutarh în *Viaţa lui Alexandru*, 65, 69 şi urm.
273. Meric Casaubon, (1599-1617), erudit, fiul celebrului Isaac Casaubon (1559-1614), bibliotecar al regelui Henric al IV-lea.
274. Diphilus (aprox. 360-275), autor de comedii, a fost imitat de Plaut şi Terentius.
– Stobaios, compilator grec din cea de-a doua jumătate a secolului V d.Ch.
275. Cf. n. 222.
276. Cf. Hesiod, *Teogonia*, 511 şi urm.; Platon, *Protagoras*, 320 şi urm.
277. I, 48, 114.
278. Cardano: cf. n. 270; Novarino: cf. n. 192.
279. Fénelon (Françoise de Salignac de La Mothe-), prelat şi scriitor francez (1651-1715), arhiepiscop de Cambrai.
280. Moise Maimonide (1135-1204), renumit teolog, filosof şi medic evreu; opera citată este *More Neboukim*, scrisă mai întîi în arabă şi apoi tradusă în ebraică.
281. Al Razi (m. către 923), medic şi filosof arab.
282. Cf. n. 189.
283. Ernst Soner (1572-1612), filosof şi medic german. Opera amintită este *Demonstrationes quid aeterna impiorum supplicia non arguant Dei Justitiam sed injustitiam* (1654).

284. Pietro Lombardi, supranumit *Maestrul Sentinţelor* (între 1100 şi 1110-1160), teolog italian, autorul *Cărţii Sentinţelor*, o culegere de texte ale Părinţilor Bisericii; această carte a jucat un rol fundamental în învăţământul scolastic.
285. J. Fecht (1636-1716), teolog reformat; scrierea citată este *Consideratio status damnorum* (1683).
286. Johann Gerhard (1582-1637), teolog luteran german, autorul scrierilor *Meditationes sacrae* (1607), *Loci commune theologi* (1610-1622), *Confessio cahtolica.*
287. Zacharias Ursinus (1534-1583), teolog reformat.
288. Drexelius (1581-1638), iezuit german.
289. Grigore cel Mare (către 540-604), papă între 590 şi 604. A scris *Moralia in Job*, *Dialogus*, *Regula pastoris.*
290. Jurieu: cf. n. 189; Nicole: cf. n. 81.
291. Cf. n. 104.
292. Cf. n. 7.
293. William King (1650-1729), arhiepiscop al Dublinului. *De origine mali* a fost publicată la Londra în 1702.
294. Cf. n. 158.
295. Sfîntul Bonaventura (1217-1274), teolog, filosof şi mistic italian, autorul unui *Comentariu la Cartea Sentinţelor a lui Petrus Lombardus* (cf. n. 284).
296. V.-E. Loecher (1673-1749), teolog şi polemist luteran. Disertaţia amintită este *De Paroxysmis absoluti decreti* (1707).
297. Pierre-Sylvain Régis (1632-1707), filosof cartezian.
298. Cf. n. 190.
299. Este vorba despre *clinamen* sau devierea specifică a atomilor (cf. Cicero, *De fato*, X, 22-23 şi XX, 46-48).
300. Cf. n. 22.
– John Cameron (1579-1625), teolog protestant scoţian. Dintre operele sale, amintim: *Praelectiones theologiae* (1626), *Defensio de gratia et libero arbitrio* (1674).
– Simon Bischop, zis Episcopius (1583-1643), teolog arminian olandez.
301. Francisco Suarez (1548-1617), teolog iezuit spaniol. Principala sa operă filosofică este *Disputationes metaphysicae* (1597).
302. Alessandro Marchetti (1631-1714), poet şi savant italian, traducător în italiană al lui Lucreţiu.
303. Cf. Cicero, *De fato*, IX, 23-24 şi XIV, 31-32.
304. Cf. Tacitus, *Anale*, I, 5.
305. Cf. n. 22.
306. Cf. n. 133.
307. Cf. n. 128.
308. Cicero, *De fato*, XVII, 39.
309. Cf. n. 197.
310. Justus Lipsius (1547-1606), erudit şi filosof, a publicat mai multe cărţi despre stoicism: *Manductio ad Stoicam philosophiam* (1604), *Physiologia stoicorum libri tres* (1604).
311. Cf. Cicero, *De fato*, XVIII, 42 şi urm.
312. Iunomaus, filosof cinic din secolul II d.Ch.
– Diogenianus, filosof epicureu din secolul II î.Ch.
– Eusebiu (260-340), istoric şi apologet creştin.
313. Cf. n. 251.
314. Cf. n. 297.
315. Cyrano de Bergerac (1619-1655), scriitor francez, autorul romanului *Histoire comique des états et empires du soleil* (1662).
316. Leibniz se referă la *Brevis demonstratio erroris memorabilis* (1686).
317. Cf. n. 16.

318. Honoré Fabri (1607-1688), filosof şi savant iezuit.
– Pardies (1636-1673), iezuit, geometru şi fizician.
– Lucrarea citată de Leibniz este *Extrait d'une lettre de M. L. sur un principe général, utile à l'explication des lois de la nature, par la considérations de la sagesse divine* (1687).
319. Johann-Joachim Becher (1635-1682), medic, alchimist şi economist german.
320. *Bernacle*, o specie de gîşte cu ciocul scurt; se credea că se nasc în copaci, asemenea fructelor, şi pot fi mîncate în timpul postului Paştelui.
321. Arcesilaos (către 315-241), filosof grec, fondatorul Noii Academii.
322. Simon Foucher (1644-1696), filosof francez, a corespondat cu Leibniz.
– Justus Lipsius: cf. n. 311.
– Scioppius: cf. n. 268.
– Gassendi: cf. n. 166.
– André Dacier (1651-1722), scriitor şi filolog francez, a tradus cîteva dialoguri platoniciene.
323. Isaac Casaubon (1559-1614), celebru filolog şi erudit francez.
324. Cf. n. 297.
325. Cf. n. 293.
326. Cf. Aulus Gellius, *Nopţile attice*, I, 1.
327. Cf. n. 128.
328. Cf. n. 133.
329. Pierre de Saint-Joseph (1594-1662), teolog molinist; opera citată este *Suavis Concordiae humanae libertatis cum immobili certitudine praedestinationis et efficacia auxiliorum gratiae* (1639).
330. *De Divinatione*, II, cap. V-VI şi urm.
331. Titlul complet al lucrării lui Jurieu este *Le Tableau du Socinianisme, ou l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des sociniens et ou l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne* (1690).
332. Cf. n. 10.
333. Guillaume Gibieuf (sf. sec. XVI-1650), prieten al lui Descartes şi Mersenne. În *De libertate Dei et creaturae* susţine teze ce prefigurează jansenismul.
334. Părintele Annat (1590-1670), iezuit, confesorul lui Ludovic al XIV-lea în 1654. Cele două lucrări citate sînt *De la liberié sans contrainte* şi *Jansénius condamné par les Thomistes, défensers de la grâce efficace par elle-même.*
335. Théophile Raynaud (1587-1663), teolog şi polemist iezuit.
336. Semi-pelagienii susţinea că graţia divina este necesară mîntuirii, însă este acordată omului doar atunci cînd o merită.
337. Cf. n. 156.
338. Teoria *Sephiroth*-urilor se originează în mistica evreiască, în special în *Kabbala*. Ea este similară doctrinei eonilor din gnosticism. În ordinea care merge de la Dumnezeu, ultimul *Sephira* este regatul (Malkuth). Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, cap. XXXVI, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1988, vol. III, şi Alexandrian, *Istoria filozofiei oculte*, Humanitas, 1994, p. 80. (Nota îngrijitorului ediţiei.)
339. Johannes Bredenborg (sec. XVII). Cartea citată a apărut la Rotterdam în 1675.
340. F. Kuyper (m. 1695), filosof olandez.
341. Isaac Balthazar Orobio de Castro (către 1620-1687), medic şi filosof evreu.
– Philipp Van Limborch (1633-1712), teolog.
342. Aubert de Versé (aprox. 1650-1714), medic şi polemist francez.

343. Peter şi Johann Van den Hoof, sau de La Court, autori olandezi de scrieri politice.
344. În 1676.
345. S. Korthold (1670-1740), critic literar, fiul lui Christan Korthold (Cortholt) (1633-1694), teolog protestant, autorul unei cărţi intitulate *De tribus impostoribus maguis liber...* (*Carte despre cei trei mari impostori...*). Ediţia a doua, din 1700, a fost prefaţată de către S. Kortholt.
– Edward Herbert, baron de Cherbury (1583-1648), filosof englez.
346. Transcrierea latină a numelui lui Van den Ende.
347. Cavalerul de Rohan (1635-1674) a fost condamnat la moarte şi executat, în urma deconspirării complotului la care făcea parte.
348. *Hexameronul* sfîntului Vasile (329-397) este un comentariu la primele şase zile ale Creaţiei.
349. Tobie Pfanner (1641-1716), jurisconsult, istoric şi teolog protestant.
350. Cf. Platon, *Timaios*, 30 a; Aristotel, *De Coelo*, III, 2, 300 b 16-18.
351. Aristotel, *ibid.*, 301 a 11-13.
352. Cf. n. 310.
353. Cf. n. 130.
354. Cf. *Partea întîi*, § 30.
355. Cf. notele 128, 45, 129, respectiv 35.
356. David du Rodon sau Derodon (1600-1664), filosof protestant.
357. Cu referire la volumul lui Jurieu, *Le Tableau du Socinianisme* (cf. n. 331), opera citată este o lucrare anonimă, apărută în 1690 şi atribuită lui Jaquelot.
358. Cf. n. 253.
359. Cf. *Discurs asupra conformităţii...*, § 24, şi nota 70.
360. Cf. n. 357.
361. Cf. n. 101.
362. Cf. n. 329.
363. Maignan (1601-1676), filosof şi savant.
– Pierre Cally (a doua jumătate a secolului XVII), autorul unei *Institutio philosophiae* (1674).
– Saguens, discipol şi biograf al părintelui Maignan; lucrarea citată are titlul *Accidentia prifligata species instauratae, sive de speciebus panis ac vini post consecrationem eucharisticam duntaxat manentibus* (1700).
– Lamy: cf. n. 20; scrierea citată este *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*.
364. Cf. *Partea întîi*, § 88-89.
365. În original: *vellêité*. Termenul desemna în epocă o voliţie incompletă sau pasageră. Chiar dacă uneori este conturată cu claritate, *velléité* nu ajunge totuşi să declanşeze o decizie fermă, sau dispare înainte de a fi pusă în aplicare. Sensul acestui termen a oscilat continuu, nefiind fixat ferm nici chiar în opera lui Leibniz. În *Nouveaux Essais*, prin *velléité* Leibniz desemnează gradul cel mai de jos al dorinţei, adică o stare a sufletului vecină cu indiferenţa, în vreme ce în *Teodicee* el semnifică, desigur, cu o oarecare aproximaţie, *dorinţa* în opoziţie cu *voinţa*. Leibniz reia o idee larg dezbătută în epocă: în dorinţă, omul este sclav, fiind dependent de obiectul dorinţei lui, în schimb, în voinţă este liber. În *Nouveaux Essais*, *velléité* traduce termenul *velleity* al lui Locke, termen redat în germană prin *Begehren*. (Nota îngrijitorului ediţiei.)
366. Cf. n. 10.
367. Sextus Tarquinius, fiul lui Lucius Tarquinius Superbus (aprox. 534-509), ultimul dintre regii legendari ai Romei. În urma unei drame amoroase, în care Lucretia, soţia lui Tarquinius Collatinus, s-a sinucis, fiind dezonorată de către Sextus Tarquinius, la Roma s-a instaurat republica.

TABLĂ A MATERIILOR CONȚINUTE ÎN LUCRARE *

Numărul indică paragraful la care se face trimitere, iar cel precedat de litera D marchează paragraful din Discurs asupra conformității... *S-a omis din această tablă ceea ce este mai îndepărtat de problematica acestei lucrări.*

Acțiune. 32, 66; principiul său, 323; acțiunea creaturilor, 299, 300, 381, 399; combătută și apărată, 386 și urm.; acțiunile provin din substanțe, 400.

Adevăr. sursa sa în Dumnezeu, 184; non-arbitrar, 185; adevăruri eterne, D. 2, 184, 190, 191; pozitive, D. 2; v. *Natura și legile ei.*

Adevăruri viitoare. 36, 37.

Alegere. Are întotdeauna rațiunea sa, se găsește pretutindeni, v. *Determinare.*

Animale. Sufletul lor, 89; binele sau răul lor, 250; cum anume ele imită rațiunea, D. 65.

Arbitrar. Dumnezeu nu a determinat în mod arbitrar ceea ce ar fi bine sau rău, just sau injust, 176; legile naturii, 130; (vezi *Putere arbitrară*); adevăr, 185; justiție, 186.

Armonia lucrurilor. 9, 12, 74, 130; a spiritelor, 5, 13; armonia universală, D. 44, 18, 62, 119, 124, 200; a domeniilor naturii și grației, 18, 110, 340; v. *Pedeapsă naturală*; armonie prestabilită, D. 18, D. 26, 18, 62, 188, 288 și urm., 353; în preafericiți, 310.

Arnauld. 203, 211, 223.

Augustin (Sfîntul). 82, 283, 287, 370. Cei pe care îi numim discipolii săi, 280, 283.

Augustinieni. 330.

Autorul. 211; regula sa de compunere a mișcărilor, 22; legile mișcării, 345; sistemul său, v. *Armonie prestabilită.*

Bayle combate rațiunea, D. 46; combate distincția între împotriva și deasupra rațiunii, D. 63; diferit, D. 84; lăudat, D. 86; combătut, 135; obiecțiile sale, 107 și urm.; lăudat și blamat, 353.

Bine. (V. *Rău*) cuprinde o stare fără rău, 251; închis în rău, 260; mai evident prin rău, 12, 13; dacă învinge răul, 13, 123, 148, 217, 219 și urm., 251, 253, 258 și urm., 266 și urm.; speciile sale, 209; (v. *Răul și speciile sale*); bine metafizic, 118, 119, 209.

Bunătatea lui Dumnezeu, 116, 117; conferită cu puterea sa, 77, 135; v. *Perfecțiuni.*

Bunuri. Cîteodată nefericite, 16, 205.

Buridan. Măgarul său, 49, 306, 307; v. *Indiferență de echilibru.*

Calvin. Nu este în întregime împotriva realității în Euharistie, D. 18; admite în Electiune rațiuni conforme justiției, 79, 115, 176, 338.

Cauze. Înlănțuirea lor, 43, 53, 330; utile, 55, 369; finale și eficiente alcătuiesc două domenii, 247; ocazionale, sistemul lor este miraculos, 61 și urm.

* Prezentul index se găsește plasat, în ediția originală a *Teodiceei*, imediat după *Eseurile de Teodicee* propriu-zise, înaintea diverselor apendice introduse de Leibniz; deci nu acoperă materia acestora.

Cel-mai-binele. Întotdeauna ales de Dumnezeu, 8, 23, 117, 119. 129, 10, 193 şi urm., 197, 200, 201, 203, 218, 223 şi urm., 228, 339, 341; cît l-am putea dori, dacă l-am putea cunoaşte, 123, 135, 201.
Certitudine. 371; diferită de necesitate, v. *Libertate*.
Chrysippos. 168, 169, 170, 209, 331, 332, 334.
Cicero. 168, 331, 362.
Circumstanţe. Contribuind la mîntuire, 99 şi urm., 105, 134.
Le Clerc. D. 85, 17, 188.
Concursul lui Dumnezeu este de a da perfecţiunile, 377; concursul său la rău, 1, 3; la păcat, 377; (v. *Păcatul şi autorul său*); concursul său moral, 4, 103, 107 şi urm., 121, 131; fizic, 27 şi urm.
Conservare. (V. *Creaţie continuă*); 27, 28, 385.
Contingenţă. 302, 365. Contingenţii au la origine o fiinţă necesară, 7; viitorii contingenţi determinaţi, 36, 37; pentru că sînt convenabili, 121, 122, (v. *Necesitate morală*); condiţionali, 41.
Continuitate. Modalitate de alcătuire, D. 70; legea sa, 348.
Convenabil. Este termenul mediu între necesar şi arbitrar.
Creaţie continuă. 382, 385. V. *Conservare*.
Creaturi. Limitarea lor, 20, 30, 32, 377, 389; v. *Imperfecţiune originară*; niciodată nu sînt spirite pure, 125; acţiunea lor contestată, 386 şi urm.; inteligente, cărora Dumnezeu le vrea fericirea, 118, 119, 120.
Credinţă. După motivele sale (v. *Motive* de credibilitate), este comparată cu experienţa, D. 1; nu este combătută decît de aparenţe, D. 43; este împotriva verosimilităţilor, D. 28, D. 34, D. 79, D. 82, 85, 243; se poate susţine împotriva obiecţiilor, D. 5; este contrară numai adevărurilor pozitive şi necesităţii fizice, D. 3; este conformă cu raţiunea, D. 1 şi urm., 61.
Cunoaştere. Dacă ea este necesară producerii, 188, 401, 403.

Damnare eternă. 133, 266 şi urm.; a copiilor, D. 39, 92, 93, 283; a celor lipsiţi de învăţătură, 95; damnaţi, 17, 113, 133, 270 şi urm.
Damnaţi. Despre cum trebuie să se roage, 272; rugăciune pentru ei, 272.
Decretele lui Dumnezeu şi tipul lor, 3, 52, 84; nu determină cu necesitate, 365; un decret unic pentru univers, 52; decret absolut, 182; este întemeiat în raţiune, 79.
Descartes. Pare să admită insolubilitatea obiecţiilor, D. 68, D. 70; nu vorbeşte în mod just despre libertate, 50, 292; opinia sa asupra uniunii dintre suflet şi corp, 60; vrea ca adevărul să fie arbitrar, 180; vorbeşte ca şi cum Dumnezeu ar dori păcatul, 164.
Despotism. V. *Putere arbitrară*.
Destin. Întemeiat în raţiune, 121, 228, 231; nu este deasupra lui Dumnezeu, 190, 191; destin după modelul turcesc, 55, 59, 367; ignoră cauzele şi distruge moralitatea, 369; v. *Termen fatal*.
Determinare. Vezi *Indeterminare*, *Libertate*, *Contingenţă*, *Certitudine*, *Raţiune*, *Indiferenţă*. Raţiunea suficientă se află pretutindeni, 36, 43, 44, 48, 52, 54, 196, 201, 304 şi urm., 309, 360; determinarea prin cauze este utilă, 369; vine în noi atît din interior, cît şi din exterior; făcîndu-se prin raţiune, ne apropie de Dumnezeu, 318.
Diavol. Dumnezeul acestei lumi, 18; puterea sa, 136; căderea sa, 18; atît de evidenţiată în Apocalipsă, 274; tratînd cu Dumnezeu prin intermediul unui anahoret, 271.
Domenii ale [cauzelor] finale şi eficiente, 247; ale naturii şi graţiei, 18; v. *Armonie*.
Dumnezeu. Vezi *Justiţie*, *Concurs*, *Decrete*, *Perfecţiuni*, *Permisiune*, *Libertate*, *Voinţă*, *Ştiinţă*, *Înţelepciune*. Este infinit, 225; nu este sufletul lumii, 195, 217; existenţa sa contestată, 188; probată, 7; el dă perfecţiunile, 377;

natura nu este suficientă fără el, 350; este numai actor, 386 și urm.; este mai mult decît prinț sau principe 247; n-ar putea fi indeterminat în nici un fel, 337; este deasupra interesului, 217; încrederea în el, 58; cum trebuie justificat (D. 34 și urm.), 145; rațiunile sale ascunse dar bune, 338; binefacerile sale ascunse, 260; modul în care el vrea răul, 23; nu este cauza păcatului, 135; Dumnezeu îi condamnă pe păgîni, 260.

Echivoc. În termeni, 280 și urm., 367.
Electiune. Are întotdeauna rațiunile sale, 309, 358; scoasă din obiect, 104; dacă ea se face datorită credinței, 83; trecînd dincolo, nu mai găsim nici o regulă după care să o putem recunoaște, 104; dacă trebuie să se creadă ales, 107; v. *Predestinare*.
Epicur. 109, 168, 321.
Excepții. (V. *Voințe particulare*); înțeleptul nu se comportă în virtutea unor excepții primare, ci după reguli sau principii, 337.

Fatalitate. V. *Destin*.
Fericiri. Preferabile, 15, 134, 254; dacă există un mijloc de a fi fericit, 255.
Filosofie. Conformă cu teologia, D. 1 și urm. D. 6; situația ei de altădată, D. 6; dintr-o carte ce interpretează Scriptura, D. 14; cea a socinienilor, D. 16.
Forme. 323, 381; originea lor, 87; formele posibile sînt sursa răului, 20.

Gînduri. Confuze și distincte, 124, 310; 311.
Godescalc. 82, 272.
Grație. Ajutoarele sale, 40, 80, 85, 113, 126, 134; grație corespunzătoare (v. *Circumstanțe*); grația nu determină în mod necesar, 279; preferabilă naturii, 316; grație suficientă dată tuturor, 5, 95, 115, 134; suficientă ascunsă, 95, 283; eficientă prin ea însăși, 283.

Hobbes. 72, 172, 220.

Imperfecțiune. (V. *Rău metafizic*); originară, 20, 156; v. *Păcatul și sursa sa*.
Imposibil. Luat diferit, 280 și urm., dacă înglobează tot ceea ce nu există niciodată, 163, 168, 171 și urm., 235.
Indiferență. (V. *Libertate*) 302, 324; diferită de indeterminare, 369; indiferența prea mare ne displace, 318; falsă indiferență de echilibru, 35, 46, 48, 132, 175, 176, 232, 303, 320, 365; fără exemplu, 367; ar fi rea și absurdă, 312; imposibilă, 313 (v. *Buridan*).
Infinit. D. 69, D. 70, 225; actual veritabil, 195; nu este un întreg, 195.
Instinct. 403; amestecat cu rațiunea, 310; prezent la preafericiți, 310.

Împărăția lui Dumnezeu. Măreția sa, 19, 122, 130.
Întreg. La binele întregului contribuie un rău particular, 128, 199, 211, 212 și urm.; frumusețea nu apare decît în întreg, 146,
Înțelegere. Mai dificilă decît argumentarea împotriva obiecțiilor, D. 5, D. 57; înțelegem ceea ce probăm a priori, D. 59.
Înțelepciunea lui Dumnezeu. Profunzimea sa, 134, 179; apare în ceea ce putem cunoaște, 134, 145. V. *Cel-mai-binele*.

Janseniști. 280, 370.
Jansenius. 367.
Jaquelot. 63, 160, 268.
Justiție. Întemeiată în natura lucrurilor, 182 și urm., 240; (vezi *Arbitrar*); vindicativă (v. *Pedepsire*); justiția lui Dumnezeu, D. 34 și urm.; nu este fără reguli și rațiuni, D. 37, D. 38, 177 și urm.; exclude despotismul (v. *Putere arbitrară*), justiția lui Dumnezeu în raport cu răul, 1; justificată, 16, 106; dacă ea te face să păcătuiești pentru a te pedepsi, 166.

King. *De origine mali*, 240, 358.

Libertate. (V. *Contingență, Prestiință, Determinare, Voință. Spontaneitate, Indiferență, Necesitate.)* Dificultățile pe care le ridică, 2, 36; răspunsuri, 6 și urm.; rechizitoriile sale, 302; scutită de necesitate, 34; dacă este probată prin simțul intern, 292, 293, 299; libertatea de indiferență ca adevăr, 323; nu este îndepărtată de reprezentarea binelui, 45; libertatea înseamnă a servi rațiunii, 228; împreună cu determinarea și certitudinea, 36, 43, 45, 199; dacă are influență asupra *Voinței*, 327, 328; dacă dorește să vrea, v. *Voință*, libertate în Dumnezeu, 110, 232; în măsura în care este o perfecțiune, 337; modul în care este în preafericiți și în damnați, 269; este asemenea unui imperiu în imperiul lui Dumnezeu, 372; nu este distrusă prin concursul lui Dumnezeu, 34; nici prin impresiunile din înalt, 297; este cauza păcătului, 277, 278, 288.

Lume. (V. *Univers.)* Atît de necesară, 189; nu este animată, 105; lumi posibile, 42, 413, 416; provine dintr-o cauză inteligentă, 188.

Luther. *Despre filosofie*, D. 12; nu este împotriva rațiunii, D. 49, D. 67, D. 86.

Malebranche. 185, 203, 204.

Manihei. 136 (V. *Principiu rău.)*

Matematica folosită aici, 8, 18, 22, 30, 212, 214, 224, 234, 241, 242, 384.

Materie. Inerția sa, 30, 347; defectele sale, 370, 380, 382; nu este originea răului, 20, 335, 379, 380.

Miracole. (V. *Credință)* 248, 249; gradele lor, D. 3; nu sînt distruse prin determinarea lucrurilor, 54; cum anume sînt opuse naturalului, 207; sînt în ordinea voințelor generale, 207; nu încetează printr-o lege generală, 354.

Mijloc. Pentru înțelept, scopurile sînt și mijloace, 208; răul moral nu este un mijloc (v. *Păcat)*.

Mistere. (V. *Credință, Miracole.)* Modalitatea lor, D. 54; dacă există în religie, D. 60; proba prin rațiune, D. 59.

Molina. 30, 135.

Molinişti. 48, 330, 361, 370.

Motive de credibilitate, D. 1, D. 5, D. 29.

Natură. Legile sale nu sînt nici arbitrare, nici necesare, ci convenabile, 130, 208; fără Dumnezeu, ele nu sînt de ajuns, 350.

Necesar. (V. *Contingent, Imposibil.)* Luat diferit, 280 și urm. Ființa necesară este cauza celorlaltor ființe, 7; necesitate distinctă de certitudine, 371; nu urmează din decrete, 365; nici din înclinația prevalentă, 34 și urm., 43, 53, 230, 302; nu este în impresiunile grației sau ale coruperii, 279; necesitatea înțeleaptă este mai bună decît indiferența absurdă, 339; dacă ar distruge moralitatea, 67, 71; elogiul necesarului, 75; speciile sale, 168, 174; ipotetic și absolut, 37, 53, 67; logică, metafizică sau geometrică opusă celei fizice și morale, D. 2, D. 20; necesitate morală, 121, 132, 175, 231, 234, 237, 288; nu este contrară libertății, 199; această necesitate de a vrea binele este fericită, 312, 319, 343; necesitatea brută este opusă libertății, 371.

Noțiuni. Cele comune trebuie să fie conservate, D. 4, D. 38, D. 55, 177.

Obiecții. Utilitatea lor, D. 26, D. 40; a răspunde este mai puțin decît a proba tezele lor, D. 58, D. 72; este necesar să le răspundem, D. 26, D. 40; răspunsul este întotdeauna posibil, chiar cu privire la cele împotriva credinței, D. 5, D. 24 și urm., D. 39, D. 66, D. 68, D. 70.

Om. Dacă totul este pentru el, 194, 372; (v. *Creatură inteligentă)*; poate fi depășit de alte animale inteligente, 341; nu este atît de rău, 220; poate deveni perfect, 341; dacă este vinovat față de voință, 5; cum se

remarcă în fața lui Dumnezeu, 103, 104; se ajută de grație opunîndu-i-se cît mai puțin, 260; omul microcosmos, 147; condiția umană atît de deplîns, 13, 14; corp uman atît de fragil și atît de rezistent, 15.
Ordine. Depinde de reguli, 359.
Organice (corpuri). Formarea lor, 91. (V. *Semințe.*)

Parte. (V. *Întreg.*) Ceea ce-i este contrar este în întreg, D. 61.
Sf. Pavel. Nu susține puterea arbitrară a lui Dumnezeu, 179.
Păcat. (V. *Rău, Concursul în păcat*). Originea sa, 156; provine din imperfecțiunea originară a creaturilor, 288; autorul său, 135; era evitabil, 155, 160; nu este necesar, 407; vine din libertate, 277, 278, 288; nu este un mijloc pentru a obține binele, 23, 25, 158, 166, 230; păcat fericit, 10, 11; păcatul ca fiind neplăcut lui Dumnezeu, 114, 117, 125, 151; permis prin concomitență cu ajutorul celui-mai-bun, 237, 239; cum contribuie Dumnezeu, 99, 161, 162; Dumnezeu nu îl vrea, 158, 163, 164, 166; nu îl permite pentru a putea ierta și pedepsi, 239; păcat originar, 86 și urm.; propagarea sa, 91, 112; dacă damnează, 92.
Pămînt. Ficțiunea Îngerului stăpînitor, 18; transformările globului terestru, 244, 245.
Pedeapsă. Dreptatea sa nu depine de originea răutății, 264; dacă are loc atunci cînd nu este resimțită, 70, 73, 74, 126; trebuie evitată dacă se poate, 125; naturală, 112, 126; pedepse ascunse, 119.
Perfecțiune. Provine de la Dumnezeu, 22, 29, 31, 66, 377; simțită în plăcere, 357; perfecțiunile lui Dumnezeu, 226; comparate, 247; trebuie conservate atît bunătatea, cît și măreția lui Dumnezeu, 333 (v. *Bunătate*); atît perfecțiunea sa morală, cît și perfecțiunea metafizică, 77.
Plăcere. Este sentimentul unei perfecțiuni, 357; plăcerea grației opusă celei lumești, 278; în victoria asupra unei mari dificultăți, 329; plăcerea mai mare este un rău, 252, 259; plăcerile spirituale durabile, 254.
Posibil. 74. (V. *Imposibil.*) Conflictul posibililor pentru a exista, 201.
Praedestinatus, fur praedestinatus, carte, 167.
Precepții. Reprezentînd obiecte nu în mod arbitrar, ci în mod natural, 344, 352, 355.
Predestinare. (Vezi *Determinare, Previziune, Cauze, Alegere, Electiune, Termen fatal, Destin.*) Controversa în ceea ce privește fundamentarea sa, 78; gratuită, 103, 104; nu este fără rațiune, 79, 104; dacă există predestinare în cazul răului, 81, 82, 167.
Predeterminare. V. *Determinare.*
Preformare. V. *Organic.*
Prevedere. 37, 38; nu determină cu necesitate, 365; prevedere prin cauze, 330, 361, 3368; prin decrete, 363.
Principiu expres. Puțin potrivit pentru a explica fenomenele, 152; *principiu rău* (v. *Menihei, Zoroastru*), D. 137, 26, 120, 136 și urm., 152, 154, 156, 199, 379; *principii* (v. *Voințe generale, Excepții*) înțeleptul acționează întotdeauna conform principiilor, 337; principii ignorate în consecințe, 339.
Privație. În rău, 20, 27, 32, 33, 153, 378.
Putere. Luată diferit, 282.
Putere arbitrară. Exercițiul său contrar justiției divine, 6, 79, 167, 176, 180.

Rațiune. Înlănțuire a adevărurilor, D. 1; lăudabilă, D. 80; modul de a fi conformă credinței, D. 1 și urm. *per totum*; combătută, D. 4, D. 6 și urm.; ceea ce este dincolo de și ceea ce este împotriva rațiunii, D. 23, D. 60, D. 63 și urm., D. 66; cum fericirea o depășește, 316, 317; rațiunea suficientă se află pretutindeni, 4; v. *Determinare*, rațiunea este numai în Dumnezeu, 192; raționali, o categorie de teologi, D. 14.

Rău. Originea sa, 1, 20; provine din formele posibile, 20, 156, 288, 335; ce sînt în intelectul şi nu în voinţa lui Dumnezeu, 149, 151; principiul său (v. *Principiu*) cauzat de Diavol, 273, 275; apare prin greşeala noastră, 264; rău privativ (v. *Privaţie*), rău în parte (v. *Întreg*), răul nu trebuie să fie luat în considerare, 13, 15; nu este necesar, 10; un bine mai mic preferat unui bine mai mare este un rău, 8, 194; răul pretins cel-mai-binelui, 9, 145, 149, 155; făcînd un bine mult mai mare, 10, 11, 114, 165, 211, 239, 334; rău cuprinzînd binele său, 260; rău concomitent cel-mai-binelui, 237, 239, 336; dacă răul înlătură binele, 13 (v. *Bine*) chiar în viaţa viitoare, 17; plăcerea excesivă este un rău, 252, 259; speciile răului, 1, 21, 209; moral, fizic, metafizic, 241; răul moral (v. *Păcat*), sursă a celui fizic, 26; rău metafizic, 118, 119, 209 (v. *Imperfecţiuni*).
Reguli. v. *Voinţe generale*, *Excepţii*, *Principii*, *Ordine*.

Sclavie. Opusă libertăţii, 289, 295.
Seminţe. Închid în ele corpurile organice, 91; şi sufletele, 397.
Sfinţenia lui Dumnezeu. 151. V. *Păcat neplăcut lui Dumnezeu*.
Sfondrat (cardinal). 11, 92.
Socinianism. 386.
Socinieni. Filosofia lor, D. 16; sînt împotriva justiţiei răzbunătoare, 74; neagă prevederea, 364.
Spinoza. 173, 174, 372, 373, 393; convingerea sa privind sufletul, D. 9; nu este autorul cărţii *Despre interpretara Scripturii*, D. 14.
Spontaneitate. 34, 59, 64; nu numai aparentă, 298; adusă la perfecţiune prin armonia prestabilită, 288 şi urm.
Stoici. Despre sufletul lumii, D. 9; susţin necesitatea mai puţin decît se crede, 331.
Straton (filosof). 187, 188, 351.
Substanţă creată şi diferită de accidente, 32, 390, 391, 392; acţiune, 393, 400; nu începe decît prin creaţie, 396; are un corp organic, 125.
Suflet. Originea sa, 86 şi urm.; nemurirea sa, D. 11; uniunea cu corpul, 400; influenţa sa asupra corpului (D. 50), 59 şi urm., 65; vezi *Armonia prestabilită*; legile uniunii dintre suflet şi corp nu sînt arbitrare, 130, 352, 354; sufletele omeneşti nu sînt asemănătoare în întregime, 105; modul în care sînt în seminţe, 86, 397; sufletul universal, D. 7 şi urm., D. 11.
Supralapsari. 82, 167, 229, 238, 239.

Ştiinţa lui Dumnezeu. De trei genuri, 40 şi urm.; combătută, 192; ştiinţă medie, 39 şi urm., 47, 94, 102; conform lui Grigore cel Mare, 267.

Teologie, conformă cu filosofia, D. 1 şi urm. *per totum*; *într-o manieră amănunţită*, D. 6, D. 12, D. 14, D. 17; naturală şi revelată, 76, 115; astronomică imaginată, 18; teologi raţionali, D. 14.
Termenul fatal al vieţii, 56; al penitenţei, 57. V. *Destin*.
Tomişti. 39, 47, 330, 370.
Transmiterea sufletelor. (V. *Suflet*.) 88; în ce mod este raţională, 397.

Univers. (V. *Lume*.) Ceea ce este, 8; existent, 10; măreţia sa, 19; dacă se crede a fi prefect, 202; universalism (v. *Voinţa de a se mîntui toţi*); universalitatea dogmenlor, 90.

Varietate în bunuri, 124; pretinsă, 246.
Viitor. V. *Contingenţă*.
Virtute. Tinde către perfecţiune, 180; virtuţi omeneşti, 15, 259; ale păgînilor, 283.
Voinţă. (V. *Libertate*.) Urmăreşte binele în sine, 154, 191, 240; fără a fi determinată în mod necesar de bine, 230; (v. *Necesitate*); dacă este

determinată de intelect, 51, 309, 310, 311; comparată cu o balanţă, 324; cu ceea ce constituie efortul mai multor părţi, 325; dacă doreşte să vrea, 51, 234, 301, 326, 404; cea a lui Dumnezeu doreşte adevăratul bine, 8, 29, 80, 116, 149; aceea de a se salva toţi, 80, 133, 134 (v. *Creaturi inteligente, Pedeapsă evitată*); voinţă în sens diferit, 282; deplină sau mai puţin deplină, 127, 134; antecedentă şi consecventă, 22, 81, 114, 119, 222; semnului şi a bunului plac, 162; generale şi particulare ale lui Dumnezeu, 204 şi urm., 241; dacă voinţele generale (v. *Principii*) ale lui Dumnezeu sînt necesare, 358; nu încetează prin miracole, 354, 355; voinţele particulare (v. *Excepţii*) primare nu sînt ale înţeleptului, 337; depind întotdeauna de legi sau reguli, 358.

Wycliffe. 172, 235.

Zoroastru. 136 şi urm.

CUPRINS

Studiu introductiv 5

Eseuri de teodicee

Prefaţă 25
Discurs asupra conformităţii credinţei cu raţiunea 45
Partea întîi 89
Partea a doua 140
Partea a treia 224

Note 309

Tablă a materiilor conţinute în lucrare 327

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*

În pregătire:

Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski şi noi*
Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
Cicero – *De divinatione*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 7 Serate TV*
Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi*
Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*

În curînd : A TREIA EUROPĂ, o colecţie coordonată de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu • Michael Pollak – *Viena 1900* Carl Schorske – *Viena, sfîrşit de secol* • J. Le Rider – *Mitteleuropa*

Bun de tipar : aprilie 1997 Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266 • 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ; (032) 217440 (difuzare) ;
E-mail : polirom@mail.cccis.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

POLIROM

«Vedem că Isus Christos, terminînd ceea ce începuse Moise, a vrut ca divinitatea să ne trezească nu numai sentimente de teamă şi veneraţie, ci şi de iubire şi afecţiune. Ceea ce însemna a-i face pe oameni preafericiţi dinainte, a le da aici, jos, senzaţia fericirii viitoare. Căci nimic nu-i mai plăcut decît a iubi ceea ce este demn de iubire. Iubirea este acea afecţiune care ne face să ne bucurăm de perfecţiunile a ceea ce iubim şi nimic nu este mai perfect şi mai fermecător decît Dumnezeu. Pentru a-l iubi, este suficient să ne gîndim la perfecţiunile lui; şi nu-i lucru greu, întrucît găsim în noi ideile acestora. Perfecţiunile lui Dumnezeu sînt cele ale sufletelor noastre, însă el le posedă fără limite; el este un ocean din care noi n-am primit decît picăturile: există în noi oarecare putere, cunoaştere, bunătate; însă întregi ele sînt în Dumnezeu. Ordinea, proporţiile, armonia ne încîntă, pictura şi muzica o dovedesc; Dumnezeu este numai ordine, păstrează întotdeauna proporţiile juste, produce armonia universală: întreaga frumuseţe este o revărsare a razelor lui.

Rezultă în mod evident că adevărata pietate, sau chiar adevărata fericire, constă în iubirea faţă de Dumnezeu, însă o iubire luminată, a cărei ardoare să fie însoţită de lumină. Din acest fel de iubire ia naştere plăcerea în faptele bune ce dă relief virtuţii şi, raportînd totul la Dumnezeu, ca la centru, duce omenescul spre divin.»

(Gottfried Wilhelm Leibniz)

Pe copertă: *Geneza*, (detaliu de vitraliu), Catedrala Saint-Etienne, Châlons-sur-Marne (Marne)

Plural
EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-68-3

21600